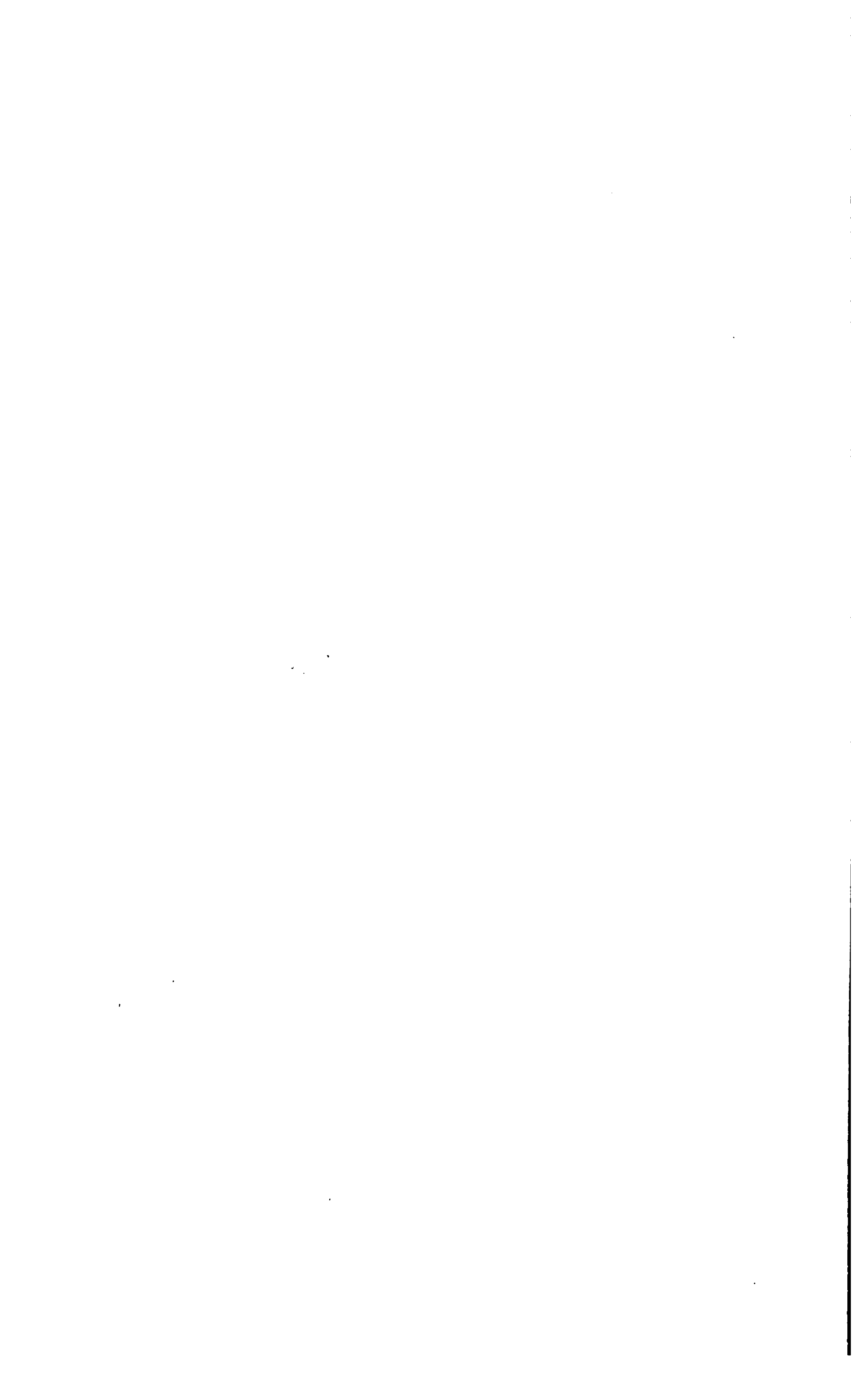
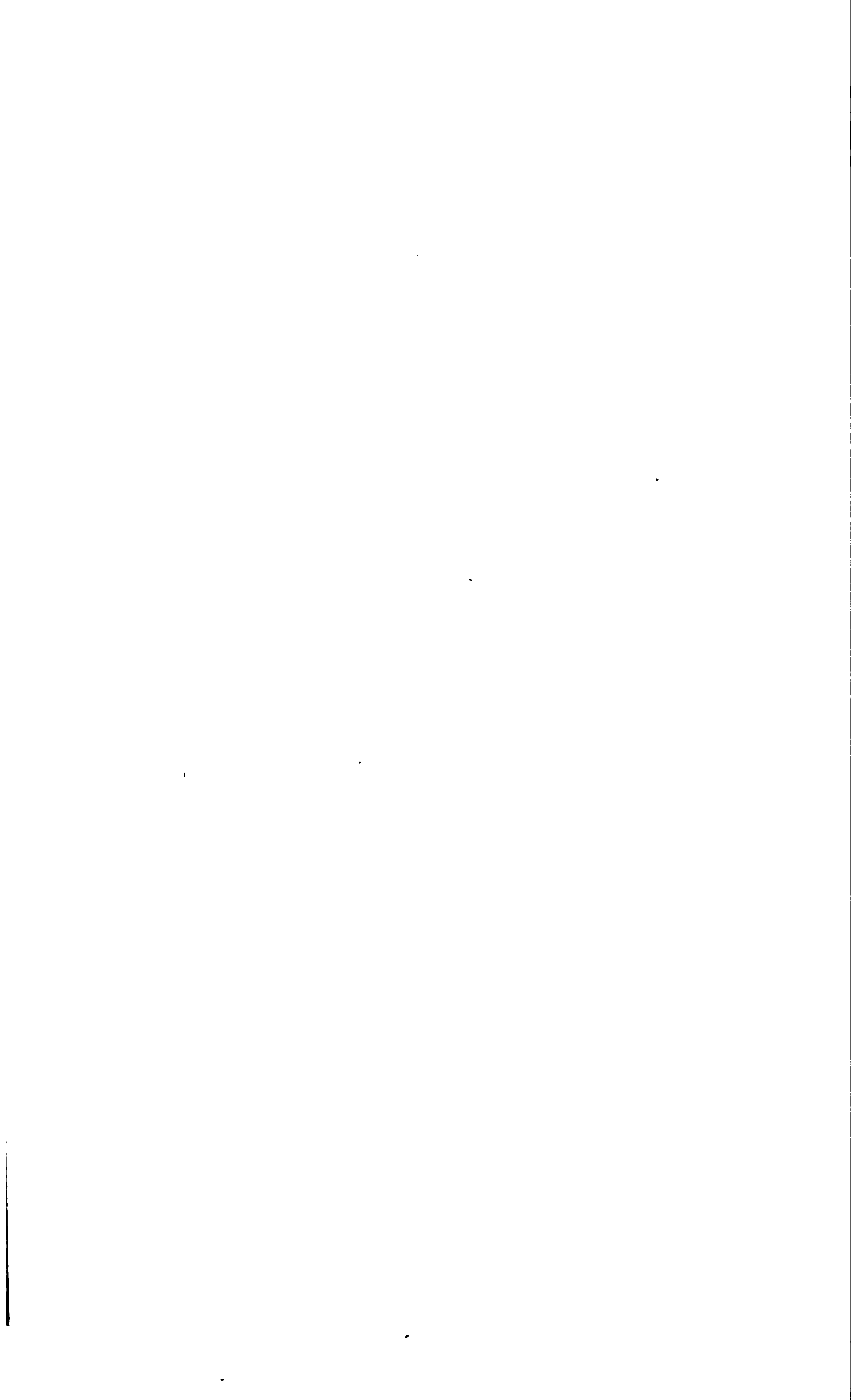








Descartes' Lehre von den Leidenschaften.

Ihre Darstellung nebst einer kritischen Untersuchung der Frage: „In welchem Zusammenhange steht jene mit seinen Lehren in der Metaphysik?"

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät der Universität Rostock

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

von

Friedrich Bark

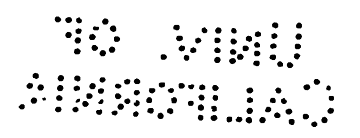
aus Charlottenburg.

Rostock.

Carl Boldt'sche Hof-Buchdruckerei.

1892.

Referent: Professor Dr. **von Stein.**



Herrn Hofbaumeister Petzholtz

in Potsdam

in tiefster Dankbarkeit gewidmet.

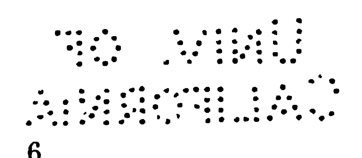
Als Begründer der neueren Philosophie gilt wohl ganz allgemein Descartes, denn wenn manche[1] einen gewissen Anspruch auf die Führerschaft dem Nicolaus von Cues einräumen, so können wir darauf nur erwidern, dass, wenn auch der Cusaner viele ähnliche Gedanken wie der französische Philosoph ausgesprochen hat, doch erst dieser sich mit seinen Ansichten Geltung verschafft hat. Er ist der Begründer des Rationalismus, und als solcher wird er oft Bacon, dem Vater des Empirismus, auf den noch heute Materialismus und Naturwissenschaft mit Stolz blicken, diametral entgegengesetzt. An Bacon schliessen sich Hobbes, Locke, Berkeley und Hume, an den französischen Philosophen Spinoza, Leibnitz und Wolff.

Sicher ist Descartes der Bahnbrecher des Rationalismus, doch ist er selbst nicht Rationalist im strengen Sinne des Wortes, und bei näherer Betrachtung findet sich eine ganze Reihe von Punkten, worin er durchaus als Empirist und mit Bacon verwandt erscheint. Überhaupt besteht zwischen Empirismus und Rationalismus, oder Realismus und Idealismus selbst in wichtigen Punkten nicht die Kluft, wie sie oft angenommen wird[2]. Freilich legt Descartes das grösste Gewicht auf die Deduktion, welche Bacon sehr stark vernachlässigte. Er schreibt dem Ver-

---

[1] cf. Falckenberg, „Geschichte der neueren Philosophie“ p. 12.

[2] cf. Geil, „Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes“. Er weist dies an dem Verhältnis zwischen den beiden Philosophen nach.



stande allein die Möglichkeit des Irrtums wie die Fähigkeit, denselben zu berichtigen und die Wahrheit zu erkennen[3], zu und legt damit den weit grösseren Nachdruck auf die Idee. Doch will er dabei nicht die Erfahrung vernachlässigt wissen. Er tadelt ganz ausdrücklich die Philosophen, welche über dieselbe wie über etwas Überflüssiges hinweggehen und die der Meinung sind, die Wahrheit entspringe aus dem Hirn wie Minerva aus dem Haupte des Jupiter[4]. Seine Deduktion hat die wissenschaftliche Erfahrung zur Basis, und selbst in den rein philosophischen Schriften entnimmt er den Inhalt aus der Beobachtung. Sein cogito ergo sum[5] findet er, indem er an allem zweifelt, und dieser Zweifel an allem ist ihm durch die aus der Beobachtung gewonnene Erfahrung gekommen, dass vieles, was wir für wahr und richtig halten, nur Schein und falsch sei. Seine deduktive Methode ist also eine ganz andere als die dialektische von Schelling und Hegel, auf welche der oben aus reg. V[6] angeführte Vorwurf des Descartes vollkommen passt.

---

[3] règles pour la direction de l'esprit, XII regl. Cousin XI p. 261 „L'intelligence seule est capable de concevoir la vérité. — Die regulae citiere ich nur nach der französischen Ausgabe von V. Cousin, 11 Bände 1824—26, da ich eine lateinische Ausgabe nicht erhalten konnte (sie sind erst 1701 aus dem Nachlass des Descartes herausgegeben). Die anderen Schriften gebe ich lateinisch an, und zwar die Briefe in der Ausgabe von Fr. Knoch, Frankfurt 1692, die Abhandlungen in der Amsterdamer Ausgabe von 1685. In Klammern stehen immer die Citate nach V. Cousin dabei.

[4] règle V. Cous. XI p. 225 . . . la plupart des philosophes, qui, négligeant l'expérience, croient que la vérité sortira de leur cerveau comme Minerve du front de Jupiter.

[5] Gewöhnlich lautet der Satz im Lateinischen ego cogito, ergo sum, um die Existenz des Ich gegenüber der Existenz der Dinge als unmittelbar gewiss hervorzuheben, z. B. diss. de meth. IV p. 21, princ. phil. I, 7, 10. Wo es auf diesen Gegensatz nicht gerade ankommt, in den obj. resp. u. epist., steht cogito, ergo sum mit Weglassung des ego. Im Französischen heisst es immer je pense donc je suis.

[6] cf. Anm. 4.

Besonders räumt unser Philosoph der Erfahrung einen grossen Platz bei der Behandlung der Anthropologie, insbesondere der Lehre von den Leidenschaften ein. Hier geraten, wie ich später zeigen werde, seine Prinzipien in einen harten Kampf mit der Erfahrung, und indem Descartes sich bemüht, zwischen beiden einen freundschaftlichen Bund herzustellen, sieht er sich genötigt, der Erfahrung solche Konzessionen zu machen, dass von seinen metaphysischen Lehren, deren Richtigkeit er im natürlichen Lichte des Verstandes erkannt hat, sehr wenig zu Recht bestehen bleibt.

Der Aufgabe, die ich mir gestellt habe, nämlich der Behandlung der Leidenschaften nach Descartes wie der Untersuchung, in welchem Zusammenhange diese Lehre mit denen in der Metaphysik stehe, gedenke ich in der Weise gerecht zu werden, dass ich zuerst ausführlicher die Leidenschaften, unter Zugrundelegung der Schrift „Les passions de l'âme", abhandele, dann kurz resümiere, welche metaphysischen Ansichten darin ausgesprochen sind, und schliesslich einen kritischen Vergleich zwischen diesen und seinen früheren Lehren in der Metaphysik anstelle. Doch bevor ich an die Ausführung gehe, will ich noch die von mir zum Zwecke meiner Arbeit benutzte Litteratur angeben.

A. Geschichte der Philosophie.

1. J. G. Buhle, „Geschichte der neueren Philosophie", 1800—05; Desc.' Band III p. 1—86.

2. J. E. Erdmann, „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie", 1834—53; Desc.' Band I, 1 p. 155—z. E.

3. J. E. Erdmann, „Grundriss der Geschichte der Philosophie", Auflage I 1866; Desc.' Band II p. 8—39.

4. H. Ritter, „Geschichte der Philosophie"; Desc.' Band XI 1852, Buch 5 p. 1—97.

5. J. N. P. Oischinger, „Spekulative Entwickelung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel", 1853—54; Desc.' Band I p. 61—134.

6. K. Fischer, „Geschichte der neueren Philosophie", 1854 ff.; Desc. Band I, dritte Auflage 1878 p. 147 bis z. E.

7. Lange, „Geschichte des Materialismus", Band I und II an verschiedenen Stellen.

8. W. Windelband, „Geschichte der neueren Philosophie", 1878—80; Desc.' Band I p. 154—181.

9. F. Harms, „Die Philosophie in ihrer Geschichte", Band I, „Geschichte der Psychologie", 1879 2. Ausgabe; Desc. p. 227—235 und viele andere.

10. Reichenau, „Die monistische Philosophie", 1881 p. 5—25.

11. Stöckl, „Geschichte der neueren Philosophie", 1883—86, Band I p. 70—118.

12. Falckenberg, „Geschichte der neueren Philosophie", 1886; Desc.' p. 57—74.

13. Überweg, „Grundriss der Geschichte der Philosophie", Band III, 7. Auflage 1888 von M. Heintze; Desc.' p. 62—78.

Die andern speziell auf Descartes sich beziehenden Schriften.

1. Baillet, „Abregé de la vie de Descartes", 1693[7].

2. Millet, Band I, „Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637", 1867.

3. Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne", 2 Bände, 1854.

4. C. Schaarschmidt, „Descartes und Spinoza", Bonn 1850.

---

[7] Die ausführliche vita des Descartes von Baillet konnte ich nicht erhalten, ebenso Millet II „Descartes, son histoire depuis 1637", 1870, obwohl der 2. Band für meine Zwecke weit wichtiger gewesen wäre als Band I.

5. J. H. Löwe, „Das spekulative System des Descartes“ in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften, Band XIV, Wien 1855, p. 238—298.

6. X. Schmidt, „Descartes und seine Reform der Philosophie“, Nördlingen 1859.

7. Chr. A. Thilo, „Die Religionsphilosophie des Descartes“ in der Zeitschrift für exakte Philosophie, Band III, 1862 p. 121—182.

8. Volkmer, „Das Verhältnis von Geist und Körper im Menschen nach Cartesius“, Breslau 1869.

9. M. Heintze, „Die Sittenlehre des Descartes“, Leipzig 1872.

10. A. Koch, „Die Psychologie Descartes“, München 1881.

11. P. Natorp, „Descartes' Erkenntnistheorie“, Marburg 1882.

12. G. Bierendempfel, „Descartes als Gegner des Sensualismus und Materialismus“, Wolfenbüttel 1884.

13. W. Kahl, „Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes“, Strassburg 1886.

14. R. Sommer, „Lockes Verhältnis zu Descartes“, Berlin 1888.

15. G. Geil, „Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes“, Strassburg 1888.

16. Plessner, „Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes“, Leipzig 1888.

17. J. Mueller, „Der Begriff der sittlichen Unvollkommenheit bei Descartes und Spinoza“, Leipzig 1890.

Descartes hat, wie schon erwähnt, eine besondere Schrift über die Leidenschaften verfasst. Da ich diese meiner Darstellung zu Grunde lege, will ich zuvörderst etwas näher auf die Abfassungszeit und die anderen

äusseren Umstände bei derselben eingehen[8]. Sie ist für den besonderen Gebrauch der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, jener hochbegabten und geistvollen Tochter des Böhmenkönigs, welche Descartes aus vollem Herzen verehrte, und der er auch sein Hauptwerk „Die Prinzipien der Philosophie" gewidmet hat, im Winter des Jahres 1645—46 verfasst. Die Abhandlung wurde durch die Erörterungen über das menschliche Glück im Anschluss an Senecas Buch „de vita beata"[9] veranlasst. In den Briefen, welche diese Frage besprachen, war nur kurz von den Leidenschaften die Rede, und die Prinzessin, welche Ausführliches darüber von Descartes zu wissen wünschte, bat ihn, eine Abhandlung für sie zu schreiben. Nicht lange danach befand sich der Entwurf in ihren Händen. Gegen das Ende des Jahres 1647 sandte unser Philosoph eine Abschrift an Chanut, den französischen Gesandten am schwedischen Hofe in Stockholm[10], mit dem er eng befreundet war. Dieser sollte das Manuskript der Königin Christine vorlegen, an die Descartes in demselben Jahre, von Chanut im Auftrage der Königin aufgefordert, zwei Briefe „Über die Liebe"[11] und „Über das höchste Gut"[12] geschrieben hatte, und die eine besondere Gönnerin des Philosophen war. Die Königin führte diesen Entwurf über die Leidenschaften selbst auf den Jagden mit sich und unterhielt sich darüber mit ihrer gelehrten Umgebung.

Sehr bald drängten unseren Philosophen seine Freunde, das Werk öffentlich herauszugeben. Lange weigerte er sich[13], endlich aber gab er ihrem Drängen nach[14]. Er

---

[8] Über die Entstehung der Abhandlung cf. die Briefe I, 2, 8, 9, 33, 69, 119.

[9] ep. I, 3—6.

[10] ep. I, 2 p. 4 (Cous. X p. 66).

[11] ep. I, 35 (Cous. X p. 2—22).

[12] ep. I, 1 (Cous. X p. 59—64).

[13] ep. I, 33 p. 60 (Cous. IX p. 413). Sic exiguum de natura passionum animae tractatum has hieme delineavi, tamen absque consilio illum in lucem edendi.

[14] Er hofft die Abhandlung noch im Sommer 1649 zu edieren,

vermehrte es um ungefähr ein Drittel[15], ohne aber Wesentliches an der Sache selbst zu ändern. Es sind nach Descartes eigener Aussage nur Zusätze, die er zu ihrem besseren Verständnis für nötig[16] hielt. Im Sommer 1649, kurz vor seiner Abreise nach Schweden, war die Schrift druckfertig und erschien auch noch in demselben Jahre im Handel, nicht erst im nächsten, wie die meisten angeben. Diese Abhandlung ist von Descartes in französischer Sprache geschrieben. Bereits in seinem Todesjahre 1650 kam eine von ihm selbst noch durchgesehene lateinische Übersetzung heraus. Descartes selbst teilt diese Schrift „les passions de l'âme" in drei Teile[17]: 1. einen allgemeinen, „des passions en général et par occasion de toute la nature de l'homme". 2. Behandlung der sechs Grundformen der Leidenschaften, „du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six primitives". 3. Behandlung der bedeutendsten andern, „des passions particulières".

---

cf. ep. I, 69 p. 184 (Cous. X p. 240) . . . spero me hac aestate brevem tractatum de affectibus editurum (der Brief stammt aus Egmond vom 15. April 1849).

[15] ep. I, 119 p. 339 (Cous. X p. 339) . . . addendis, quae illi deesse judicasti, quaeque illum una tertia parte augebunt — cf. ausserdem Cous. IV p. 2.

[16] Das geht ganz deutlich aus der Antwort hervor, die Descartes auf den ersten der beiden Briefe von einem Unbekannten, welche zusammen mit den beiden kurzen Antworten unseres Philosophen statt einer Vorrede vor der Abhandlung „Les passions de l'âme" stehen. Cous. IV p. 31: Car d'autant que je ne l'avois composé que pour être lu par une princesse dont l'esprit est tellement au — dessus du commun qu'elle conçoit sans aucune peine ce qui semble être le plus difficile à nos docteurs, je ne m'étois arrêté à y expliquer que ce que je pensois être nouveau.

[17] cf. auch ep. I, 118 p. 339 (Cous. X p. 339). Tres enim partes continebit, quarum prima erit de passionibus in genere, atque occasione data de natura animae, secunda de sex passionibus primitivis, tertia vero de omnibus aliis.

Leidenschaften kann nach Descartes nur der Mensch haben, in ihm allein ist Körper und Geist verbunden. Es sind Erregungen der Seele, die vom Körper veranlasst werden. Was ist bei Descartes Körper oder Leib? was ist Geist oder Seele? wie wirken sie aufeinander?

Das Wesen des Körpers im allgemeinen besteht in der Ausdehnung[18], d. i. einer Grösse, welche geteilt gestaltet und bewegt werden kann[19]. Aus diesen drei Eigenschaften der Materie lassen sich alle körperlichen Erscheinungen ableiten.[20] Das Wichtigste ist die Bewegung, welche sich in Druck und Stoss offenbart. Sie bringt alle Veränderungen in der Körperwelt nach mechanischen Gesetzen hervor. Der menschliche Körper ist wie alle andern organischen Körper eine Maschine[21]. Ihm kommt alles zu, was wir auch bei ganz seelenlosen Wesen finden, das ist Bewegung und die durch dieselbe veranlasste Wärme[22]. Sie hängen vom Körper allein ab und nicht, wie man früher glaubte, von der Seele[23]. Der Tod tritt beim Menschen nicht ein, weil die Seele den Körper verlässt, sondern die Seele verlässt den Körper, weil der Tod ein-

---

[18] princ. phil. II, 4 (Cous. III p. 123) . . percipiemus naturam materiae . . . consistere . . . tantum in eo, quod sit res extensa . . . cf. auch ep. I, 29 p. 52 (Cous. IX, 125).

[19] ep. I, 29 p. 52 (Cous. IX, 125) non habemus pro corpore nisi notionem extensionis, ex qua figurae et motus notiones oriuntur — cf. auch ep. I, 30 p. 54 (Cous. IX 130) — cf. auch princ. phil. II, 64 (Cous. III p. 179).

[20] princ. phil. II, 64 (Cous. III p. 178—179). Nam plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere quam illam omnimodo divisibilem, figurabilem et mobilem.

[21] les pass. de l'âme I, 16 (Cous. IV p. 52) . . . la machine de notre corps. Dasselbe an sehr vielen anderen Stellen dieser Abhandlung wie im tract. de hom.

[22] l. p. d l'. I, 4 (Cous. IV p. 39) nous devons croire que toute la chaleur et tous les mouvements qui sont en nous en tant qu'ils ne dépendent point de la pensée, n'appartiennent qu'au corps.

[23] l. p. d. l'. I, 5 (Cous. IV p. 40); der ganze Artikel handelt davon.

tritt, d. h. wenn ein Hauptorgan des Körpers unbrauchbar wird[24]. Dann fungiert die Maschine — ein Ausdruck, der für den menschlichen Leib in unserer Abhandlung sehr oft, in der „Über den Menschen" fast immer gebraucht wird — nicht mehr, und die Bewegung und Wärme hört auf, was das Zeichen für den eintretenden Tod ist. Die Seele wird an sich von diesem garnicht berührt, sondern trennt sich vom Körper nur infolge desselben[25]. Das hauptsächlichste Körperorgan ist das Herz. In dieses strömt das Venenblut nach Aufnahme des Speisesaftes hinein, wird in demselben mechanisch verdünnt, aus dem Herzen herausgetrieben und durchströmt als arteriöses Blut den ganzen Leib[26]. Das Herz ist während des Lebens der Organismen der Herd für ein von dem Venenblute als Brennmaterial stetig unterhaltenes Feuer[27], welches das körperliche Prinzip aller Bewegung unserer Glieder ist[28].

[24] Descartes vergleicht den lebenden und toten Körper mit einer aufgezogenen gangbaren Uhr und einer zerbrochenen. l. p. d. l'. I, 6 (Cous. 4 p. 41) et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre ou autre automate, lorsqu'elle est montée, et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir — cf. auch ep. I, 54 p. 96 (Cousin IX p, 426).

[25] l. p. d. l'. I, 5 (Cous. IV. p. 40) . . l'âme ne s'absente lorsqu'on meurt qu'à cause que cette chaleur cesse.

[26] l. p. d. l'. I, 7—9. Über den Blutlauf cf. sonst noch de homine I, 5—13 (Cous. IV p. 338—343), diss. de meth. V, tract. de form. foet. II, 9 (Cous. IV p. 437—440). Bis auf ganz geringe Differenzen stimmt Descartes mit Harvey, dem Entdecker des Kreislaufs des Blutes, überein.

[27] Es ist ein Feuer ohne Licht, ähnlich dem, das einen Heuhaufen erhitzt, diss. de meth. V p. 29 (Cous. I, 173—174) . . in ipsius corde aliquem sine lumine ignem . . . quem non putabam diversum esse ab eo, qui foenum congestum antequam siccum sit, calefacit.

[28] l. p. d. l'. I, 8 il y a une chaleur continuelle en notre coeur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres — tract. de form. foet. I, 7 (Cous. IV p. 435). Dicam hic calorem qui

Die Wärme, die es dem Blute mitteilt, entsteht durch gewisse körperliche Erregungen[29] und gelangt mit dem Blute nach dem ganzen Körper. In ihr allein besteht das Leben[30].

Die feinsten und schnellsten Blutteilchen sind das, was Descartes „Lebensgeister[31], spiritus animales, esprits animaux" nennt. Diese Bezeichnung, wie die ganze Hypothese von den Lebensgeistern stammt aus der Zeit der Scholastik und ist auch von Descartes noch beibehalten, doch hat er sie wesentlich modifiziert. Bei ihm nehmen dieselben nicht mehr jene mystische Doppelstellung zwischen Geist und Materie ein und sind nicht mehr Geister von halb sinnlicher, halb unsinnlicher Natur, vielmehr durchaus materieller Art, und der Name „Geister" ist daher so unpassend als möglich gewählt. Sie entsprechen den Nerven in der heutigen Physiologie und bezeichnen die allgemeinen Organe, durch die der Leib seine Empfindungen und Bewegungen herstellt. Diese Lebensgeister dringen, nachdem sie aus dem Herzen herausgetreten sind, nach mechanischen Gesetzen[32] durch die Arterien in die Höhlen des Gehirns. Die neu eingetretenen treiben die, welche vorhin in dem Gehirn vorhanden waren, durch die Poren der Gehirnsubstanz heraus. Darauf gelangen diese in die Nerven und von hier in die Muskeln und bewegen so den

---

in eius corde est esse velut primum mobile ac principium omnium, qui in ipsa fiunt, motuum — cf. auch ib. II, 8.

[29] Über die Entstehung der Wärme im allgemeinen cf. princ. phil. IV, 29 (Cous. III p. 353). Haec autem particularum terrestrium . . . calor vocatur — cf. auch meteora cap. I § 7 (Cous. V, 162—163).

[30] ep. I, 67 p. 169 (Cous. X p. 208) vitam enim nulli animali denego, utpote quam in solocordis calore consistere statuo.

[31] l. p. d. l'. I, 10—16, ferner tract. de hom. I, 12—14, II, 15, diss. de meth. V p. 33 ff. (Cous. I p. 182).

[32] diss. de meth. V p. 34, (Cous. I p. 183—184) . . nisi quod arteriae, quae eas (sc. Lebensgeister) illuc deferunt, rectissima omnium linea a corde procedant, et quod secundum mechanices regulas, quae eaedem sunt atque regulae naturae . . . .

ganzen Körper. In der Bewegung der Lebensgeister giebt es im Menschen zwei Zentralstellen, das Herz, wo sie immer neu durch eine Art Destillation erzeugt werden, und das Gehirn, in dem sie mit der Seele verkehren, denn in ihm hat diese ihren Sitz. Alles, was bisher von dem menschlichen Körper gesagt ist, passt auch auf alle Tiere. Der menschliche und tierische Leib ist vollkommen gleich wie ein Ei dem andern. In ihm ist das ganze Bewegungs- und Lebensprinzip enthalten. Descartes nimmt ganz ausdrücklich dem Körper die Qualitäten und befreit die Materie von den vielen Seelchen[33], mit der das Mittelalter sie behaftet glaubte. Die Konvulsionen führt er als Beispiel dafür an, dass das Bewegungsprinzip im Körper liege, und dass der Mensch wie das Tier, um Bewegungen zu machen, sei es zum Gehen, sei es, um die Leibesmaschine durch Aufnahme von Nährstoffen zu erhalten, keiner Seele bedürfe. Bei den Konvulsionen macht der Körper noch weit heftigere und kompliziertere Bewegungen ohne Zuthun des Willens, als er sie mit demselben zu machen imstande ist[34]. Tier- und Menschenleib sind also Maschinen; das Tier jedoch ist nichts als Maschine, bei

[33] ep. II, 116 p. 344 (Cous. IX p. 104) . . me nullas in natura qualitates reales supponere, quae substantiae tribuantur, tanquam animulae quaedam corporibus suis, et quae possint ab illa per divinam potentiam separari. — cf. auch tract. de hom. V, 105 (Cous. IV p. 425 bis 426) ib. 106 ganz am Ende. Adeo ut propter eas necesse non sit, ullam aliam in ipsa concipere vegetativam, vel sensitivam animam, aut quodcunque aliud motus ac vitae principium, praeter sanguinem ac spiritus agitatos calore ignis istius, qui contniuo in corde ardet et non alterius naturae est, quam omnes alii ignes in corporibus inanimatis — cf. ferner de form. foet. cap. I (Cous. IV p. 431).

[34] ep. I, 67 p. 168 (Cous. X p. 206). Primo quia certum est in corporibus animalium, ut etiam in nostris, esse ossa, nervos musculos, sanguinem, spiritus animales, et reliqua organa ita disposita, ut se solis absque ulla cogitatione omnes motus quod in brutis observamus, ciere possint. Quod patet in convulsionibus, cum mente invita machinamentum corporis vehementius saepe ac magis diversis modis solum se movet quam ope voluntatis soleat moveri.

ihm ist Bewegungs- und Lebensprinzip allein im Körper. Eine tierische Seele giebt es nicht[35], und wenn Descartes einmal den Ausdruck anima corporea gebraucht[36], so geht aus der ganzen Stelle hervor, dass damit nur sein rein mechanisches Lebensprinzip gemeint ist. Eine Seele, und zwar eine denkende, hat er allein dem Menschen zuerteilen zu müssen geglaubt. Sie ist das zweite Bewegungsprinzip, das geistige, das der Mensch neben dem körperlichen hat[37].

Der Seele kommt im Gegensatz zur körperlichen Substanz das Denken zu. Dieses ist ihr Attribut[38] und es begreift die sämmtlichen Seelenthätigkeiten, Denken, Fühlen und Wollen und deren Modificationen in sich.[39] Die Seele

---

[35] ep. I, 85 p. 258 (Cous. VIII p. 518). Non admitto vim vegetandi et sentiendi in brutis mereri animae appellationem, ut mens illam meretur in homine; sed vulgus ita voluisse, quia ignoravit, bruta mente carere, atque idcirco animae nomen esse aequivocum, respectu hominis et brutorum — cf. auch diss. de meth. V p. 35—36 (Cous. I, 185—186).

[36] ep. I, 67 p. 168 (Cous. X p. 204). Postquam autem ego advertissem distinguenda esse duo diversa motuum nostrorum principia, unum scilicet plane mechanicum et corporeum, quod a sola spirituum vi et membrorum conformatione dependet, potestque a n i m a c o r p o r e a appellari.

[37] Von 2 Bewegungsprinzipien spricht Desc. ep. I, 67 (cf. Anm. 36) — cf. auch ep. I, 84 p. 255—256 (Cous. VIII, 513).

[38] l. p. d. l'. I, 17 . . il est aisé de connoître qu'il ne reste rien en nous que nous devions attribuer à notre âme, sinon nos pensées . . cf. ferner ep. I, 29 p. 52 (Cous. IX, p. 125), ep. II, 6 p. 17 (Cous. X p. 160) ita cogitatio, sive natura cogitans, in qua puto mentis humanae essentiam consistere.

[39] Über die Einheit der Seele cf. l. p. d. l'. I, 17, 47 car il n'y a en nous qu'une seule âme; ferner medit VI p. 43—44 (Cous. I, 343 bis 344) . . . mens autem plane indivisibilis . . . neque enim facultates volendi, sentiendi intelligendi etc. eius partes dici possunt, quia una et eadem mens est quae vult, quae sentit, quae intellegit — ep. II, 40 p. 139 (Cous. VIII p. 302) . . . cumque anima nostra non sit gemina, sed una et indivisa — ferner ep. I, 84 p. 255 (Cous. VIII p. 512) anima in homine unica est, nempe rationalis ep. I, 85 p. 257—258 (Cous. VIII p. 518) — ferner Claudii Clerselier praefatio zum tract. de hom. p. 40. Actus illi intellectuales sunt velle, intellegere, cognoscere, dubitare, affirmare, negare, ratiocinari, sentire, imaginari, amare, cupere,

ist edler als der Körper[40], eine Emanation der suveränen Intelligenz Gottes[41] und ist unsterblich[42]. Einen direkten Beweis hierfür zu liefern ist Descartes ausser Stande[43], nur aus ihrer Verschiedenheit vom menschlichen Leibe könne man schliessen, dass sie nicht mit dem Körper zusammen beim Tode unterzugehen brauche[44]. Im Menschen ist der Geist als Seele in Wirklichkeit mit dem ganzen[45] Körper verbunden und zwar durch die Lebensgeister[46],

---

poenitere, aliique quamplurimi qui omnes cogitationem, tamquam generale, quod illos omnes comprehendit, attributum includant — auch ep. I, 110 p. 313 (Cous. VI p. 309) ep. II, 2 p. 4 (Cous. VII p. 393—394); pr. ph. I, 32 p. 9 (Cous. III p. 83).

[40] ep. I, 85 p. 257 (Cous. VIII p. 518) . . mens prior est, saltem dignitate — ep. I, 7 p. 13 (Cous. IX p. 231).

[41] ep. I, 35 p. 66 (Cous. X p. 11) . . . illam (sc. animam) esse a suprema eius (sc. Dei) intelligentia emanationem quandam et divinae quasi particulam aurae.

[42] ep. II, 16 p. 73 (Cous. VIII p. 267) . . mens autem incorruptibilis et immortalis — ep. I, 89 p. 267 (Cous. VIII p. 596—597).

[43] ep. I, 9 p. 22 (Cous. IX p. 369). Quantum autem ad animae post hanc vitam flatum, illum longe minus novi quam dominus Digby; nam omissis iis, quae fides docet, fateor, sola ratione naturali posse nos multa quidem concertare, quibus nobis satis blandiamur, spesque eximias concipere, sed certitudinem nullam — ep. II, 50 p. 172—173.

[44] ep. I, 89 p. 267 (Cous. VIII p. 595—596) . . . naturae differentia viam aperit facillimam ad eius (sc. animae) immaterialitatem immortalitatemque — ep. II, 50 p. 172—173 (Cous. VIII p. 431). Quod vero dicis, me ne verbum quidem fecisse de immortalitate animae, mirari non debes; demonstrare enim nequeo animam a Deo annihilari non posse, sed solum illam esse naturae a corporis natura plane distinctae, et proinde non esse naturaliter morti cum corpore obnoxiam, quod quidem religioni stabiliendae sufficit; neque porro quicquam ultra probandum assumpseram.

[45] l. p. d. l'. I, 30 . . . il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible . . .

[46] ep. II, 50 p. 172 (Cous. VIII p. 429) . . fatendum est animam nulli corporis solidae parti unitam esse, sed solummodo spiritibus animalibus, qui in eius cavitatibus includuntur.

jedoch giebt es eine Stelle, wo sie in ganz besonderer Weise ihre Verrichtungen ausübt[47]. Die Philosophen vor Descartes hielten für den besonderen Sitz der Seele das Herz oder das Gehirn[48], jenes, weil darin die Leidenschaften empfunden würden, dieses, weil alle Sinnesorgane dahin verlaufen. Descartes schliesst sich der letzteren Ansicht an, modifiziert dieselbe jedoch dahin, dass er nicht das ganze Gehirn als Seelensitz annimmt, sondern nur den innersten Teil desselben in der Gestalt einer kleinen Eichel[49] oder Zirbeldrüse, conarium oder glandula pinealis oder glans pinealis oder glandula, welche genau in der Mitte der Gehirnsubstanz aufgehängt ist, wo die Lebensgeister aus der vorderen Gehirnhöhle mit denen aus der hinteren in ständigem Verkehr stehen. Zur Unterstützung dieser seiner Hypothese von der Zirbeldrüse führt er an, dass wir, obwohl wir zwei Augen, zwei Ohren, zwei Hände u. s. w. haben, doch von einem Gegenstand zu einer bestimmten Zeit immer nur eine einzige und einfache Vorstellung haben[50]. Da alle Gehirnteile doppelt sind und allein die

---

[47] l. p. d. l'. I, 31. Il est besoin aussi de savoir que, bienque l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres — ep. II, 50 (cf. Anm. 46). Et quia praeter illud (sc. conarium) in toto cerebro sola pars nulla datur, quae unica sit, necesse est, ut sit sensus communis, hoc est cogitationes et proinde animae sedes.

[48] l. p. d. l'. I, 31 et on croit communément que cette partie est le cerveau ou peut-être le coeur, ...

[49] l. p. d. l'. I, 31—32, ep. II, 36 p. 125 (Cous. VIII p. 200), ep. II, 38 p. 131 (Cous. VIII p. 215), ep. II, 40 p. 139 (Cous. VIII p. 301), ep. II, 50 p. 172 (Cous. VIII p. 429), tract. de hom. V, 74 (Cous. IV p. 407), dioptr. cap. IV § 1, princ. phil. IV, 189, 196, 198 (Cous. III p. 500, 507—508, 510—512).

[50] l. p. d. l'. I, 32. La raison qui me persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions, est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont toutes doubles . . . . et que d'autant que nous n'avons qu'une seule et simple pensée d'une même chose en même

Zirbeldrüse nicht[51], so ist sie der allein geeignete Ort, um die Eindrücke, die von aussen kommen, zu einem zu summieren, ehe sie in die Seele gelangen, deren Einheit nicht bezweifelt werden dürfe. Körper und Geist, oder Leib und Seele sind Substanzen, und solche können nach der Definition, die Descartes selbst davon giebt, nicht aufeinander wirken. Da dies nun doch im Menschen der Fall ist, da Bewegungserscheinungen, welche dem Körper zukommen, in Bewusstseinserscheinungen, die der Seele angehören, übergehen und umgekehrt aus Bewusstseinserscheinungen Bewegungserscheinungen werden, so hat die Zirbeldrüse das wichtige Amt einer Art von Centralbureau, wo körperliche Bewegungen mit seelischen Akten in Verbindung treten[52].

Sie hat die doppelte Aufgabe, einerseits Bewegungen in Empfindungen, Gedanken und Vorstellungen, andererseits Willensentschlüsse in Bewegungen umzusetzen[53]. Die Lebensgeister vermitteln bei beiden Prozessen den Verkehr zwischen den beiden Substanzen. Im ersten Falle geht die Bewegung vom Körper aus, sei es von einem Körper ausser uns oder von unserem eigenen, und wird der Seele durch die Lebensgeister übermittelt, im anderen Falle geht der Prozess von der Willensmacht der Seele aus und setzt sich, abermals durch Vermittelung der Lebensgeister, im Leibe fort. Kommt z. B. auf uns ein Thier zu[54], so trifft

---

temps . . . . ces images ou autres impressions se réunissent en cette glande — cf. auch ep. II, 38 p. 131 (Cous. VIII p. 215).

[51] cf. Anm. 49.

[52] cf. Harms, „Geschichte der Psychologie" p. 234. „Ebenso ungenügend und seinen eigenen Lehren widersprechend ist seine Auffassung von der Wechselwirkung von Leib und Seele. Denn er nimmt ein Mittleres an zwischen den beiden durch ihre Attribute sich ausschliessenden Substanzen, des Körpers und des Geistes, in der Zirbeldrüse, worin die Eindrücke der Sinne sich sammeln und der Seele mitgeteilt werden, und wodurch die Seele auf den Körper zurückwirken soll.

[53] l. p. d. l'. I, 41.

[54] ib. I, 35.

die Gestalt desselben die an der Oberfläche des Auges vorhandenen Nervenenden und so entsteht ein äusserer Reiz. Die Nervenenden pflanzen denselben sofort bis zum andern inneren Ende des Nerven fort. Diese Fortpflanzung hat man sich wie das Ziehen an einem Stricke zu denken[55]. Wird ein Körperteil bewegt, so wird auch der Teil des Gehirns bewegt, aus dem das Mark des Nerven, der an dem betreffenden Körperteil befestigt ist, kommt. Die bewegende Kraft teilt sich somit den in den Gehirnhöhlen befindlichen Lebensgeistern mit, und diese tragen sie bis zur Zirbeldrüse. Nachdem dieselbe die bestimmte Bewegungsquantität empfangen hat, teilt sie sie der Seele unmittelbar mit und stellt sie ihr als Objekt vor. So wird die Bewegung in eine Vorstellung umgesetzt. Der umgekehrte Vorgang vollzieht sich etwa folgendermassen[56]: Will ich z. B. etwas meiden, so bewegt der Wille in einer ganz bestimmten Weise die Eichel; diese Bewegung teilt sich den Lebensgeistern mit; diese tragen sie bis zur inneren Wandung des Gehirns, wo sich die Anfänge der Nerven befinden. Sobald diese die Bewegung empfangen haben, leiten sie dieselbe bis zu den Muskeln fort, auf deren Wechselspiel der physikalische Bewegungsvorgang beruht. So setzt sich nach Descartes die Vorstellung in Bewegung um. Die Eichel bewegt sich ebensovielmal verschieden, als es wahrnehmbare Unterschiede in den äusseren Gegenständen oder in den Willensentschlüssen der Seele giebt; dementsprechend verschiedene Vorstellungen hat die Seele, resp. soviel verschiedene Bewegungen führt der Körper aus[57]. Die Zirbeldrüse wurde zwar bald nach Descartes' Tode ihrer wichtigen Rolle durch den Dänen Sténon entsetzt, und die ganze Hypothese wird von vielen Naturforschern der Gegenwart als Absurdität bezeichnet, woraus man ersehen

[55] ib. I, 12.
[56] ib. I, 43.
[57] ib. I, 34.

könne, wie weit man mit philosophischen Spekulationen komme. Doch können wir ein einfach absprechendes Urteil darüber nicht fällen. Einmal verstehen viele der Spötter garnicht den eigentlichen Sinn, den Descartes damit verband, wie z. B. Hyrtl[58], und sodann war es immerhin eine bedeutende That, das Gehirn für den Sitz der Seelenfunktionen definitiv erklärt zu haben.

Setzt man die Seele in Beziehung zu unserem Körper wie zur ganzen äusseren Erscheinungswelt, so kann sie, die an sich aktive Substanz, auch passiv werden[59]. Wir haben somit aktiv- und passiv-psychische Vorgänge zu unterscheiden. In welchem Zustande sie sich aber auch befinden mag, stets ist sie als Einheit aufzufassen, ja, an der Einheit der Seele hält unser Philosoph so fest, dass er nicht nur Sinnlichkeit, Phantasie und Verstand als Modifikationen des einen Erkennens fasst, sondern auch Erkennen und Wollen unter die eine Kategorie des

[58] Hyrtl, „Lehrbuch der Anatomie des Menschen", 14. Aufl. Wien 1878, p. 857—858. „Auf dem vorderen Hügelpaare ruht die sogenannte Zirbeldrüse .... In ihr suchte Cartesius den Sitz der Seele, fand ihn aber nicht.

[59] l. p. d. l'. I, 1 je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive; en sorte que, bienque l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter — ib. I, 17 nos pensées . . sont principalement de deux genres: a savoir les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle; comme au contraire on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont representées par elles — ib. I, 41 — ep. I, 8 p. 18 (Cous. IX p. 242), I, 29 p. 52 (Cous. IX p. 125), I, 84 p. 256 (Cous. VIII p. 513), I, 86 p. 258 (Cous. VIII p. 549), I, 115 p. 329 (Cous. IX p. 166), ep. II, 16 p. 76 (Cous. VIII p. 275).

Denkens bringt[60]. Ungefähr ein Jahrhundert später legten Mendelssohn und Tetens den Grund zu der Lehre, wonach drei verschiedene Seelenfunktionen unterschieden werden: „Denken, Fühlen und Wollen". Kant versuchte dann auf diesem Grunde eine wissenschaftliche Verteidigung dieser Dreiteilung. Im aktiven Zustande befindet sich die Seele nur beim Wollen[61], alles andere, Empfindungen, Triebe und Leidenschaften gehören zu ihrer Passivität. Alle Arten des Wollens sind Akte der Selbstbestimmung, welche entweder in der Seele selbst enden, oder in einem Körper[62]. Zu der ersten Klasse gehören die inneren Seelenerregungen, die aktive Phantasie, die Aufmerksamkeit und Erinnerung. Zur zweiten Art sind alle willkürlichen Bewegungen zu rechnen, die wir teils nur mit Rücksicht auf unsern Körper ausführen, wie z. B. beim Spazierengehen, wo wir unsere Beine in Bewegung setzen, teils mit Rücksicht auf andere Körper, z. B. wenn wir einen schweren Stein wegwälzen wollen.

Das Wollen allein gehört zur Aktion der Seele, in allen andern Fällen befindet sie sich in leidendem Zustande. Descartes fasst das Wort passion in sehr weiter Bedeutung und versteht darunter nicht nur das, was wir heutzutage Leidenschaft nennen, sondern überhaupt alle Affizierungen der Seele[63]. Die Generaldefinition der passiones finden wir ep. I, 8[64]; danach sind Passionen die Gedanken, die ohne Zuthun des Willens, allein durch die Eindrücke im Gehirn erregt werden, d. h. die Ursache aller Passionen liegt im Körper, nicht in der Seele. Wir können dieselbe

[60] cf. Anm. 39.

[61] cf. Anm. 59.

[62] l. p. d. l'. I, 18.

[63] l. p. d. l'. I, 25.

[64] ep. I, 8 p. 18 (Cons. IX p. 242), passiones generatim dici possunt cogitationes istae omnes, quae absque voluntatis concursu (et proinde absque ulla actione quae ab ea proficiscatur) a solis iis quae in cerebro sunt, impressionibus in anima excitantur; quidquid enim non est actio, passio est.

in zwei grosse Klassen einteilen, je nachdem die Seele bei ihnen gleichgültig bleibt oder nicht. Zu der ersten Klasse gehören die Empfindungen und Triebe, zur zweiten die Leidenschaften. Jene ersteren sind nur körperliche Bewegungen, welche nach mechanischen Gesetzen vor sich gehen, und die Menschen und Tieren gemeinsam sind. Hiebei muss ich jedoch bemerken, dass Descartes diese Ansicht nur in der Schrift „Les passions de l'âme“ vertritt, und dass wir bei dieser Lehre von den Empfindungen und Trieben auf unlösbare Widersprüche stossen, was ich ausführlich im zweiten kritischen Teile beleuchten werde. Ich fasse sie hier als rein mechanische Vorgänge, wie es auch Descartes in der eben genannten Schrift, die ich meiner Darstellung zu Grunde lege, thut. Erblicke ich irgend ein äusseres Objekt, oder empfinde ich das Gefühl des Hungers, Durstes oder Schmerzes, so kann die Seele sich dabei vollständig gleichgültig verhalten, sie kann trotzdem noch in ihrem reinen Denken verharren. Die Verbindung von Leib und Seele ist dabei noch eine rein äussere. Die Tiere haben keine Seele, deshalb sind Empfindungen und Triebe rein mechanische Vorgänge, von denen jene nicht das Geringste wissen. Der Mensch hat eine Seele, daher wird sich dieselbe bei den Empfindungen und Trieben insofern beteiligen, als sie Kenntnis von ihnen nimmt. Ganz anders aber verhält es sich mit den Leidenschaften. Empfindet die Seele Zorn oder Hass, dann kann sie nicht gleichgültig dabei sein[65], denn die Gleichgültigkeit schliesst eben die Vorstellung des Zornes, des Hasses oder der betreffenden andern Leidenschaft aus. Bei ihnen befindet sich Leib und Seele im allerinnigsten Zusammenhange. Der Körper wirkt in einer Weise auf die Seele, dass sie nicht im reinen Denken verharren kann, sondern dass sie je nach der verschiedenen Leidenschaft verschieden erregt ist. Die Leidenschaften sind das

[65] l. p. d. l'. I, 26.

Attribut des Menschen, d. h. der vereinigten beiden Substanzen. Das Merkmal des Geistes ist das Denken, das des Körpers die Ausdehnung, das Merkmal des Menschen die Leidenschaft. Im natürlichen Lichte des Verstandes erkenne ich, dass die beiden Substanzen, Körper und Geist, toto genere verschieden sind. Der Mensch stellt ein neues Problem, denn in ihm findet das Gegenteil statt, in ihm finden wir die innigste Vereinigung. Weil dies allein die Leidenschaften bezeugen, deshalb sind sie in der Descartesschen Philosophie von ganz besonderer Bedeutung. Sie stehen im Mittelpunkt der Anthropologie und werden für die ganzen metaphysischen Lehren des Descartes, wie wir im zweiten Teile zeigen werden, höchst verhängnisvoll, denn alles, was der Philosoph durch angestrengtes Denken gefunden hat, wird durch die Lehre von den Leidenschaften über den Haufen geworfen. Descartes will diese Lehre von einem ganz anderen Standpunkte aus behandeln, als es bisher geschehen war[66]. Er beginnt seine Schrift „Les passions de l'âme" mit einem sehr kühnen Wort über die ältere Philosophie, der er jede Bedeutung abspricht. In der Jesuitenschule zu Laflèche war er mit der aristotelisch-scholastischen Philosophie bekannt geworden und hatte schon, als er jene verliess, die Ueberzeugung gewonnen, dass dieselbe sehr der Läuterung und Reinigung bedürfe. Er will als Physiker[67] über die Leidenschaften

[66] ib. I, 1.

[67] resp. II ad. ep. II eines Unbekannten. — 2 Briefe von diesem nebst den beiden Antworten des Descartes sind statt einer Vorrede vor die Abhandlung les passions de l'âme gesetzt — (Cous. IV p. 34 bis 35) . . mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien — ep. I, 69 p. 184 (Cous. X p. 240) spero me hac aestate brevem tractatum de affectibus editurum, ex quo apparebit, quo pacto in nobis ipsis omnes motus membrorum, qui affectus nostros comitantur, non ab anima, sed a sola corporis machinatione peragi existimem. — Der lateinische Übersetzer nennt den Traktat in der praefatiuncula einen tractatus pathologicus, Desc. selbst resp. I ad ep. I des Unbekannten ein scriptum pathologicum.

reden, d. h. er will sie rein mechanisch erklären und verlegt daher ihren Ursprung in den Leib. Der Kampf, der bei ihnen stattfindet, ist ein Kampf zwischen Leib und Seele, oder, was dasselbe ist, zwischen Körper und Geist. Gerade dadurch, dass er den somatischen Faktor neben dem psychischen zur Erklärung der Leidenschaften benutzt, unterscheidet er sich in der That gänzlich von den Alten[68], welche die Seele in zwei Teile teilten, die sinnliche und vernünftige, oder das natürliche Begehren und den Willen, oder in ein niederes und ein höheres Seelenvermögen, und den Kampf der Leidenschaften zwischen diesen beiden Teilen der Seele, die gleichsam als zwei verschiedene Personen betrachtet wurden, stattfinden liessen. Diese Auffassung rührt von Plato und Aristoteles her und wurde in der Zeit der Scholastik am besten und vollständigsten von Thomas von Aquino bearbeitet, welcher elf Grundformen der Leidenschaften unterschied. Wenn nun Descartes auch in dieser Lehre die Wege, auf denen die Alten gewandelt waren, verliess, wenn er die Leidenschaften nicht als psychische, sondern als menschliche Vorgänge fasste, d. h. das somatische Element einführte und gleichberechtigt neben dem geistigen wirken liess; wenn er auch auf andern Gebieten der Philosophie Gewaltiges geleistet hat, so hatte er doch keine Veranlassung so zu thun, als ob vor ihm noch nie philosophiert sei. Er hängt durchaus noch in vielen Punkten an alten Anschauungen, und die Griechen wie Scholastiker haben ihm, wenn auch nicht alle seine Gedanken, so doch wenigstens die äussere Anregung dazu gegeben[69].

---

[68] l. p. d. l'. I. 47. Der Irrtum der Alten, sagt er, stamme daher, dass dieselben nicht streng genug das Körperliche vom Geistigen schieden.

[69] cf. X. Schmid, „Descartes und seine Reform der Philosophie". Er stellt die gemeinsamen Berührungspunkte zwischen Desc. und den bedeutendsten Philosophen der Vorzeit zusammen und kommt zu dem Resultat, dass die gemeinsamen grundlegenden Gedanken weniger aus

Die vollständige Definition der Leidenschaften, der passiones im engeren Sinne, haben wir in der Schrift, les passions[70] de l'âme I, 27. „Es sind Vorstellungen oder Empfindungen oder Erregtheiten der Seele, die man auf diese ganz besonders bezieht, und die durch gewisse Bewegungen der Lebensgeister verursacht, unterhalten und verstärkt werden." Descartes schwankt danach, ob die Leidenschaften seiende oder wissende Zustände der Seele seien. Die beiden ersten Ausdrücke, wie auch die erste Definition aus dem Jahre 1645 besagen, dass sie wissende, der letztere, „Erregtheiten der Seele", dass es seiende Seelenzustände sind. Als Vorstellungen sind sie wegen der engen Verbindung zwischen Seele und Leib dunkel und verworren[71], und zwar rührt dies nur davon her, dass ihr Ursprung leiblich ist. Oft kehrt dieses Schwanken zwischen wissendem und seiendem Seelenzustande wieder, woran zum grössten Teile auch der Umstand schuld ist, dass Descartes den Begriff „passion" zu weit fasst, doch dass er die Leidenschaften besonders für seiende Zustände nimmt, geht aus „les passions de l'âme" I, 28 hervor, wo er seine Ansicht dahin ausspricht, dass sie am besten Gemütsbewegungen genannt werden[72].

Diese allein zeigen uns, wie eng Leib und Seele im Menschen verbunden sind. Die Seele hält sich nicht etwa im Körper auf wie ein Schiffer im Schiffe[73], sondern sie

---

historischer Betrachtung als in seinem Geiste entstanden sind, dass ihm die Vorzeit aber die äussere Anregung dazu gegeben.

[70] cf. auch ep. I, 8 p. 18 (Cous. IX p. 242). Itaque nihil superest quod passio proprie dicatur praeter cogitationes illas, quae ex particulari aliqua spirituum agitatione oriuntur, et quarum effectus quasi in anima ipsa persentiscuntur.

[71] l. p. d. l'. I, 28.

[72] cf. auch ep. I, 8 p. 19 (Cous. IX p. 245), antequam illorum anima commotionem illam recipiat, in qua sola consistit passio, . . .

[73] diss. de meth. V p. 37 (Cous. I p. 190). Nec sufficere ut instar nautae in navi, ipsa (sc. anima) in corpore habitet, nisi forsan ad illius membra movenda; sed requiri ut cum ipso arctius iungatur uniaturque,

ist aufs innigste mit ihm verknüpft[74]. Ist im Schiffe etwas zerbrochen, so bemerkt es der Schiffer und bessert den Schaden aus. Hat der menschliche Körper einen Schaden genommen, so sieht es nicht nur die Seele, sondern sie fühlt auch den Schaden. Besteht derselbe in einem einfachen Schmerze oder in dem Gefühl des Hungers oder Durstes, so kann die Seele gleichgültig dabei bleiben. Stellen sich ihr die Dinge, die diese Gefühle veranlasst haben, als unserem Körper schädlich dar, so kann sie sich auch dann noch, wenn der Wille sehr stark ist, ruhig verhalten, doch das wird bei den meisten Menschen nicht der Fall sein. Sie werden die Ursache dieser Gefühle hassen, die Lebensgeister, durch deren verschiedene Gestaltung das verschiedene Naturell und die verschiedenen Neigungen der einzelnen Menschen bedingt sind[75], und die bei der gewöhnlichen Wahrnehmung ruhig nach mechanischen Gesetzen ihren gewöhnlichen, gleichmässigen Weg gehen[76], werden plötzlich in eine gewaltige Bewegung versetzt[77], und die Seele wird die Leidenschaft des Hasses

---

ad sensus et appetitus nostris similes habendos, et ita verum hominem componendum — med. VI p. 41.

[74] cf. Anm. 73 — ferner synops. med. p. 3 mentem realiter a corpore distingui, probatur; eandem nihilo minus tam arcte illi esse coniunctam, ut unum quid cum ipso componat, ostenditur — medit. VI p. 39 — ep. I, 89 p. 269—270 (Cous. VIII p. 603).

[75] tract. de hom. cap. 56 p. 94. Primo animales spiritus quod attinet, hi possunt esse copiosiores vel pauciores et partes habere crassiores vel tenuiores nec non magis minusve agitatas ut et magis vel minus aequales inter se una vice quam alia et per has quattuor differentias ea omnis ingeniorum et morum diversitas, quae in nobis est, sive omnes inclinationes naturales, quatenus saltem a constitutione cerebri, aut peculiari animi affectu non pendent, in hac machina repraesentantur, cf. auch l. p. d. l'. I, 15.

[76] ep. I, 8 p. 18 (Cous. IX p. 242), cursus spirituum ordinarius talis est ut cogitationes plerumque tristes aut laetas aut similes alias excitet, id non tribuitur passioni, sed indoli sive temperamento eius, in quo excitantur . . . .

[77] Der aussergewöhnliche Lauf der Lebensgeister entsteht durch eine particularis aliqua spirituum agitatio ep. I, 8 p. 18 (Cous. IX

wahrnehmen. Je schneller und ungestümer sich die Lebensgeister bewegen werden, um so grösser wird die Leidenschaft sein und umgekehrt. Ist einmal die Leidenschaft in der Seele entstanden, so hört die ausserordentliche Bewegung der Lebensgeister nicht sofort auf; die Leidenschaft ist nicht nur momentan, sondern sie dauert an, wie es auch in der Definition heisst: „Erregtheiten, die von den Lebensgeistern verursacht, unterhalten und verstärkt werden". Vollständig verschwunden ist sie erst, wenn die Lebensgeister in ihre gewöhnliche, ruhige Bewegung zurückgekehrt sind und das Blut nicht mehr besonders bewegt ist. Die Erregung des Blutes ist hauptsächlich stark im Herzen, daher fühlen wir die Wirkung, die der Leib durch die Lebensgeister hervorbringt, im Herzen[78]. Trotzdem haben wir die Empfindungen derselben im Gehirn, in der Seele[79], wie wir uns ja auch nicht oben in den Sternen zu befinden brauchen, um diese zu sehen[80]. Wie die Bewegungen der Lebensgeister, und, was damit aufs Engste zusammenhängt, die der Eichel unendlich verschieden sein können, so ist auch die Zahl der Leidenschaften unbegrenzt[81]. Sie lassen sich aber alle in sechs Hauptklassen unterbringen[82]. Dies sind die Gat-

---

p. 242), oder durch eine specialis motus in hac glande (un mouvement particulier en cette glande) l. p. d. l'. I, 36.

[78] l. p. d. l'. I, 33 und 36 ep. I, 84 p. 256 (Cous. VIII p. 515) et idcirco dicerem, affectuum, quatenus ad corpus pertinent, sedes praecipua est in corde, quoniam illud praecipue ab illis alteratur; sed quatenus etiam metum afficiunt, est tantum in cerebro, quoniam ab illo solo mens immediate pati potest.

[79] ep. I, 84 ib. Anm. 78; l. p. d. l'. I, 33.

[80] l. p. d. l'. I, 33 . . . en sorte qu'il n'est pas plus nécessaire que notre âme exerce immédiatement ses fonctions dans le coeur pour y sentir ses passions, qu'il est nécessaire qu'elle soit dans le ciel pour y voir les astres.

[81] l. p. d. l'. II, 68.

[82] ib. II, 69. Die Einteilung macht Desc. grosse Schwierigkeiten cf. ep. I, 8 p. 19 (Cous. IX p. 245) . . . sed illarum (sc. passionum)

tungen[83], die unzähligen andern sind die Arten dieser Gattungen. Die sechs primären Leidenschaften sind nun folgende[84]: Bewunderung, Liebe und Hass, Begehren, Freude und Traurigkeit. Diese können wir, wenn es Descartes auch nicht ausdrücklich sagt — es geht aber aus seiner ganzen Behandlung hervor, — einfacher in zwei Grundformen zusammenfassen, Bewunderung und Begierde.

Die Bewunderung[85], welche Descartes am meisten bei Thomas von Aquino vermisst, ist die erste Leidenschaft. Sie ist weder positiv noch negativ und hat kein Gegenteil. Wenigstens lässt sich keine Leidenschaft als ihr Gegenteil auffassen, denn der Gegensatz von Bewunderung ist Gleichgültigkeit, und das ist ein vollkommen leidenschaftsloser Zustand. Wenn wir die Bewunderung weder als positiv noch als negativ bezeichnen, so wollen wir damit dasselbe ausdrücken, was Descartes les passions de l'âme I, 71 ausspricht. Die Bewunderung ist die einzige Leidenschaft, bei welcher das wahrgenommene Objekt für unser Dasein weder nützlich noch schädlich ist. Sie verlangt nur die Kenntnis des bewunderten Gegenstandes, daher ist sie allein von allen Leidenschaften mit keiner Veränderung im Herzen oder Blute verbunden. Sie tritt stets plötzlich und unerwartet ein, sobald etwas Neues oder Unvermutetes sich der Seele darbietet. Die Kraft dieser Leidenschaft hängt erstens von der Neuheit des Objekts ab, zweitens davon, dass die von ihr veranlasste Bewegung gleich zu Anfang ihre ganze Kraft hat und nicht allmählich wächst. Daher ist die Bewunderung auch die stärkste aller Leidenschaften. Ist die Überraschung sehr gross, so werden die sämmtlichen Lebensgeister nach der Stelle, wo sich der Eindruck befindet, getrieben. Indem

---

enumeratio mihi videtur adeo difficilis, ut maiore mihi sit opus otio, quam quod a tabellario conceditur.

[83] Desc. nennt sie l. p. d. l'. II, 69 simples et primitives.

[84] ib. II, 69.

[85] ib. II, 53—55, 70—78.

diese den gegenwärtigen Eindruck zu erhalten suchen, bleiben die Nerven und Muskeln von ihnen unberührt, und so kommt es, dass der Körper unbeweglich dasteht wie eine Bildsäule. Die Bewunderung wird in diesem Zustande zum Staunen und wirkt so schädlich; denn wir betrachten nur die Aussen- und Vorderseite des Gegenstandes und können dabei in arge Täuschungen geraten. Der Nutzen der Verwunderung, wenn dieselbe nicht zum Staunen wird, ist insofern unverkennbar, als durch sie in hohem Masse unser Erkenntnistrieb besonders gereizt wird. Die Verwunderung, im wahren, guten Sinne aufgefasst, weckt in uns das Gefühl, dass wir über den Gegenstand, der dieselbe erregt, noch nichts Genaues wissen und weckt damit auch den Willen, unsere Erkenntnis über den Gegenstand zu vervollkommnen. Da nun die Erlangung wahrer Erkenntnis, auf der die tranquillitas animi, das höchste menschliche Gut, allein beruht, als das Ziel des menschlichen Lebens gilt, so ist die Verwunderung die wichtigste von allen Leidenschaften. Allerdings ist von dieser Bewunderung die Leidenschaft der Neugierde zu sondern. Der Neugierige sucht das Seltene nicht um der Erkenntnis, sondern allein um der Verwunderung willen. Ihn interessieren nicht nur grosse und nützliche Dinge, sondern er wird auch von ganz unbedeutenden gefesselt. Ein Übermass der Verwunderung kommt viel häufiger vor als ein zu geringer Grad derselben. Am meisten verwundert sich die Mittelsorte der Menschen, welche mit einem natürlichen Verstande begabt ist. Garnicht vorhanden finden wir diese Leidenschaft bei den dummen und stumpfsinnigen Menschen, in geringem Masse bei den geistvollsten und gebildetsten. Denn je mehr der Mensch Seltenes gesehen und gehört hat, um so mehr nimmt diese Leidenschaft ab. Überrascht uns ein äusseres Objekt durch seine Seltenheit, so verbindet sich in unserer Seele mit der Verwunderung die Achtung, wenn uns die Grösse des Gegenstandes in Verwunderung setzt. Verachtung

empfinden wir über die Kleinheit des Objekts. Sind wir das Objekt selbst, das wir achten oder verachten, so entsteht auf der einen Seite die Selbstschätzung oder der Stolz, auf der andern die Demut oder Kriecherei. Ist das Objekt ein anderes Wesen, so wird die Leidenschaft der Achtung zur Verehrung.

Die Leidenschaft der Verwunderung mit ihren Abarten steht in einem gewissen Gegensatze zu den andern fünf ursprünglichen Leidenschaften. Die letzteren erstrecken sich auf Objekte, die unserem Dasein entweder nützlich oder schädlich sind, und daher stehen mit ihnen Veränderungen im Herzen und Blute in engster Beziehung[86], denn von letzteren hängt alles Gute im Körper ab. Circuliert das Blut nicht regelmässig, so ist der Körper krank, wird gar die Thätigkeit des Herzens ganz gelähmt, so stirbt der Leib. Auch der Nutzen dieser fünf Leidenschaften ist ein durchaus anderer als der der Verwunderung. Der Nutzen der letzteren ist rein theoretisch, da er für unsere Erkenntnis von grosser Wichtigkeit ist. Der Nutzen der andern fünf Leidenschaften ist rein praktisch, denn sie dienen sämtlich zur Unterhaltung der für unser Dasein als gut oder übel erscheinenden Objekte.

Die Liebe[87], die erste der fünf Leidenschaften, empfinden wir für Gegenstände, die für uns zuträglich oder nützlich sind. Sie ist eine Gemütsbewegung, welche durch die Bewegung der Lebensgeister verursacht wird und die Seele antreibt, sich wissentlich mit den Dingen zu verbinden, die ihr angemessen erscheinen. Descartes unterscheidet zwei Arten der Liebe, erstens die wohlwollende, welche das Wohl des geliebten Gegenstandes erstrebt, zweitens die begehrliche, die nach dem Besitz des geliebten Gegenstandes trachtet. Diese Einteilung ist ganz falsch. Denn wenn Descartes dabei von einer Liebe zu leblosen Gegenständen spricht, so nimmt er damit der Liebe ihre eigentliche

---

[86] l. p. d. l'. II, 71.

[87] ib. II, 56, 79—85, 97, 102, 107, 139 — cf. auch ep. I, 35

Natur und drückt sie zum reinen Begehren herab. Er verwirft sie auch selbst, wenn er gleich darauf sagt, man teile die Liebe richtiger nach dem Grade der Achtung ein, die man für den geliebten Gegenstand im Vergleich mit sich empfinde. Etwas anderes sei die Liebe eines Ehrgeizigen nach Ruhm und eines Geizigen nach Geld, etwas anderes die Liebe eines guten Vaters zu seinen Kindern. In den beiden ersten Fällen sei es nur ein Begehren nach dem Besitz, im zweiten eine wahre Liebe. Liebt man das Objekt dieser Leidenschaft weniger als sich selbst, so entsteht die Zuneigung, achtet man es gleich sich selbst, die Freundschaft, schätzt man es höher als sich, die Hingebung. Diese letzte fühlt man für Gott[88], den Fürsten, das Vaterland, ja, in einzelnen Fällen auch für einen gewöhnlichen andern Menschen. Aber wir lieben nicht nur das Gute, sondern auch das Schöne. Die leidenschaftliche Liebe für das Schöne wird hauptsächlich durch die äusseren Sinne hervorgerufen, besonders durch den Gesichtssinn. Wir nennen diese Liebe zum Schönen gewöhnlich Wohlgefallen. Dies alles bezieht sich auf die leidenschaftliche Liebe, d. h. die Liebe, bei welcher die Seele durch äussere Objekte erregt wird. Neben dieser leidenschaftlichen Liebe, wie neben den noch gleich darauf zu besprechenden leidenschaftlichen Affekten des Hasses, der Freude und der Traurigkeit giebt es die entsprechenden vernünftigen Affekte[89] der Liebe, des Hasses, der Freude und der Traurigkeit. Diese letzteren sind Aktionen

---

[88] Die Liebe zu Gott ist die grösste ep. I, 35 p. 68 (Cous. X p. 16).

[89] l. p. d. l'. II, 147 . . notre bien et notre mal dépend principalement des émotions intérieures, qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ses passions qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits; et bienque ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres et même maître de celles qui leur sont contraires — ferner ib. II, 79, 91, 92 ep. I, 35 p. 63 (Cous X p. 4) . . distinguo inter amorem pure intellectualem sive rationalem atque eum amorem qui est passio . . . .

der Seele und dürfen nicht mit den korrespondierenden Leidenschaften verwechselt werden. Sie entstehen, indem die Seele aus freiem Antriebe sich entschliesst, über die Leidenschaften nachzudenken und die verworrenen Gedanken, welche bei den letzteren ganz unabhängig von der Seele allein durch die Lebensgeister in ihr bewirkt werden, zu klaren Anschauungen zu verarbeiten. Die intellektuelle Liebe, Hass u. s. w. treten jedoch fast nie allein auf, sondern haben die entsprechende passio zumeist zum Begleiter.

Die leidenschaftliche Liebe ist eine positive Leidenschaft, indem sie sich mit den ihrerseits für gut befundenen Dingen zu verbinden sucht, ja, man bildet mit dem geliebten Gegenstande in gewissem Sinne ein Ganzes. Das direkte Gegenteil der Liebe ist die negative Leidenschaft des Hasses[90]. Sie ist eine von den Lebensgeistern verursachte Erregung, welche in der Seele den Willen erweckt, sich von den Dingen zu trennen, die ihr als schädliche erscheinen. Wir wollen auf den Hass nicht näher eingehen, da er in allem den Gegensatz zur Liebe bildet. Das Gegenstück zum Wohlgefallen ist der Hass gegen hässliche Gegenstände oder der Abscheu oder Widerwille.

Die vierte elementare Leidenschaft ist das Begehren[91], das sich auf die Zukunft erstreckt. Es ist eine durch die Lebensgeister verursachte Erregung der Seele, die sie bestimmen, in Zukunft diejenigen Dinge zu wollen, die sie sich als angemessen vorstellt. Das Begehren ist nicht, wie man bisher angenommen hat, nur positiv, indem es das Gute erstrebt, und darf nicht von dem Begehren, welches das Übel flieht, und das man mit dem Namen „Verabscheuen“ belegt hat, geschieden werden, sondern das Begehren ist sowohl positiv als auch negativ. Mit dem Begehren eines Gutes zeigt die Seele zugleich das Bestreben, das entgegengesetzte Übel zu fliehen, und um-

[90] cf. Anm. 87, ferner l. p. d. l'. II, 98, 103, 108, 140.
[91] ib. II, 57—60, 86—90, 101, 106, 111, 141.

gekehrt. Der Unterschied zwischen positivem und negativem Begehren besteht nur in den das Begehren begleitenden Leidenschaften. Bei dem Erstreben eines Gutes wird es von Liebe, Hoffnung und Freude begleitet, bei dem Bestreben, einem Übel zu entgehen, von Hass, Furcht und Traurigkeit. Das Begehren ist je nach der Verschiedenheit des begehrten Objektes auch ein verschiedenes. Bei der Schönheit der Blumen regt sich in uns das Begehren, sie nur zu betrachten, bei der der Früchte, sie zu essen, bei der einer Person anderen Geschlechts, sie zu lieben. So führt die Untersuchung über das Begehren den Descartes wieder zur Leidenschaft der Liebe zurück. Wenn wir ein Gut zu begehren oder ein Übel zu fliehen suchen, wissen wir noch nicht, ob wir das Gut auch wirklich erlangen und dem Übel entgehen. Es liegt also in der Leidenschaft des Begehrens nur eine Möglichkeit des erwünschten Erfolges. Wird die Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit, so werden aus dem Begehren die Leidenschaften der Hoffnung und der Furcht, von welch letzterer die Eifersucht nur als eine besondere Art zu betrachten ist. Das Übermass von Hoffnung ist Zuversicht, das der Furcht Verzweiflung. Die Leidenschaften der Hoffnung und der Furcht können wir sowohl bei Ereignissen empfinden, die garnicht von uns abhängen, als auch bei solchen, deren Ausgang wir in der Hand haben. Sind wir im letzten Falle über die Wahl der Mittel verlegen, so gesellt sich zur Furcht die Unentschlossenheit. Ihr stellt sich der Mut und die Kühnheit entgegen, deren Gegenteil die Feigheit ist. Handelt man ungeachtet der Unentschlossenheit, so entstehen nachher die Gewissensbisse.

Betrachten wir endlich die Objekte von dem Gesichtspunkte des gegenwärtigen Zustandes, so findet sich die Seele entweder im Besitze des erstrebten Guts oder des geflohenen Übels. Im ersten Falle ist in der Seele die Leidenschaft der Freude, im zweiten die der Traurigkeit

vorhanden. Die Freude[92] ist eine angenehme Gemütsbewegung über den Genuss eines Gutes, welches die Gehirneindrücke der Seele als das ihrige vorstellen. Noch schwülstiger als die Definition der Freude ist die der Traurigkeit[93]. Es ist nach Descartes' Worten eine unangenehme Schwäche, in welcher das Unangenehme enthalten ist, was der Seele von dem Übel oder dem Mangel erwächst, welchen die Eindrücke des Gehirns als ihr zugehörig vorstellen. Traurigkeit empfinden wir in der Meinung, einen Mangel zu haben, Freude in der Meinung, ein Gut zu besitzen. Oft können wir garnicht angeben, weshalb wir freudig oder traurig gestimmt sind. Jenes findet statt bei sehr schönem und klarem Wetter, und wenn wir gesund sind, dieses bei Krankheiten. Bei den Abarten der Freude und Traurigkeit vergisst Descartes ganz seinen Grundsatz, den er an die Spitze seines Werkes gestellt hat, nämlich als Physiker und nicht als Moralphilosoph zu reden[94]. Das Gute ist hier nicht mehr das Nützliche, und das Schlechte nicht mehr das Schädliche, sondern beide werden zu moralischen Beweggründen. Haben wir das Gute oder Üble selbst gethan, so empfinden wir die Leidenschaften der Zufriedenheit oder der Reue. Ist das Gute oder Üble von andern gethan, so empfinden wir diesen gegenüber das Gefühl des Wohlwollens oder des Unwillens, wenn das gute oder schlechte Werk an einem unserer Mitmenschen verübt ist. Ist das Gute oder Üble uns selbst erwiesen worden, so entstehen in unserer Seele die Leidenschaften der Dankbarkeit oder des Zornes. Neid empfinden wir gegen diejenigen, die trotz ihrer Unwürdigkeit ein Gut erlangt haben; Mitleid mit denen, welchen trotz ihrer Würdigkeit ein Übel begegnet ist. Ruhm oder Scham sind das Ansehen, das wir durch unsere guten oder schlechten Thaten in der Meinung unserer

---

[92] ib. II, 61—67, 91—95, 99, 104, 109, 141—142.
[93] cf. Anm. 92 — ferner l. p. d. l'. II. 100, 105, 110.
[94] cf. Anm. 67.

Mitmenschen gewinnen. Dauert ein Gut sehr lange an, so empfinden wir zuweilen Ekel; bei längerer Dauer des Übels vermindert sich allmählich die Traurigkeit. Vergeht dasselbe ganz, so empfinden wir Fröhlichkeit, entschwindet das Gute, Bedauern.

Nachdem wir so das Wesen der einzelnen Leidenschaften besprochen haben, wollen wir daran gehen, die körperlichen Ursachen und Wirkungen derselben zu betrachten. Wenn Descartes tract. de pass. II, 96 von den körperlichen Ursachen der Leidenschaften sprechen will, so ist dies ein Versprechen, dass er erst in dem 107. Artikel und den folgenden erfüllt; denn was er in dem Art. 96 und den darauf folgenden sagt, enthält nicht die Ursachen der Leidenschaften, sondern deren Wirkungen, sowie die sie begleitenden körperlichen Vorgänge im Blute und den inneren Organen. Aber auch die Auseinandersetzungen über die körperlichen Ursachen sind leere Tautologien, die nichts erklären. Wenn er sagt[95], der Gedanke an das geliebte oder gehasste Objekt sei die Ursache für den Lauf der Lebensgeister, so ist die Leidenschaft, deren Entstehen er erklären will, bereits entstanden und schon vorhanden. Er lässt uns vollständig im Dunkeln über den Ursprung der Leidenschaften, giebt sich aber durch seine formalen Definitionen, die noch stark nach Scholastik riechen, den Anschein, als ob er alles aufs klarste auseinander gesetzt habe. Für uns sind diese Definitionen wenig brauchbar, ja, zum Teil auch die andern über die Leidenschaften selbst nicht, denn auch sie sind leere Tautologien und oft so schwülstig, dass sie kaum zu verstehen sind. Wir wissen noch immer nicht, wie aus körperlichen Bewegungen Bewusstseinserscheinungen und Willensentschlüsse entstehen. Ja, Du Bois Reymond hat sogar gesagt, dass wir dies nie wissen werden[96].

---

[95] l. p. d. l'. II, 102 u. 103.

[96] Du Bois-Reymond, „Über die Grenzen des Naturerkennens", Vortrag 1872. Er schliesst denselben mit folgenden Worten: „In

Descartes denkt sich den Vorgang folgendermassen: Das in das Herz einströmende Blut und die anderen Säfte sind mehr als gewöhnlich zur Unterhaltung der Wärme geeignet, welche das Lebensprinzip ist. Dies erkennt die Seele sofort bei ihrer Vereinigung mit dem Körper und verbindet diese Nährmittel freiwillig mit sich selbst; d. h. sie liebt sie[97]. Gleichzeitig strömen die Lebensgeister nach den Muskeln, welche die Teile, von denen der Saft nach dem Herzen gekommen war, anregen oder pressen, um noch mehr dergleichen zu senden. Deshalb hat diese Bewegung der Lebensgeister von jeher immer die Leidenschaft der Liebe begleitet. Kommt ein fremder Saft nach dem Herzen, der die Wärme auslöschen kann, so erregen die Lebensgeister die Leidenschaft des Hasses[98]. Die Leidenschaft der Freude entsteht, indem die Seele beim Beginn unseres Lebens sieht, dass das Herz keine andere Nahrung als das Venenblut braucht[99]. Ist Mangel an diesem vorhanden, so empfindet die Seele Traurigkeit[100]. Die vier Leidenschaften der Liebe, des Hasses, der Freude und der Traurigkeit sind somit schon vor der Geburt im

---

Bezug auf das Rätsel, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muss der Naturforscher ein- für allemal zu dem Wahrspruch sich entschliessen „Ignorabimus“. — cf. auch den anderen Vortrag desselben Mannes „Die sieben Welträtsel“ 1880. Hier zählt er das Problem, mit dem wir es zu thun haben, zu den transcendenten, d. h. unüberwindlichen Schwierigkeiten.

[97] l. p. d. l'. II, 107 — ep. I, 35 p. 69 (Cous. X p. 19). Si enim verum est, primos nostros amoris sensus hinc ortos fuisse, quod cor nostrum magnam alimenti sibi convenientis copiam acciperet: contra vero primos nostros odii sensus ex alimento noxio cor petente fuisse productos, nuncque etiam eosdem motus easdem passiones comitari .... ib. p. 64 (Cous. X. p. 7).

[98] cf. Anm. 97 — ferner l. p. d. l'. II, 108.

[99] cf. Anm. 97 — ferner l. p. d. l'. II, 109.

[100] ep. I, 35 p. 64 (Cous. X p. 8). Quemadmodum etiam, si postea factum est, ut alimentum hoc deesset, anima ex hoc tristitiam contraxit — ep. I, 11 p. 27 (Cous. IX p. 381). Existimo autem differentiam hanc ex eo proficisci, quod prima tristitiae causa quae nonnullos

Menschen[101]. Nachdem einmal die Vorstellung von den Leidenschaften in der Seele vorhanden ist, kehren sie immer wieder, wenn die entsprechenden Bewegungen der Lebensgeister wiederkehren[102].

Die Wirkungen der Leidenschaften sind zweifacher Art[103]; erstens in Bezug auf den Körper, zweitens in Bezug auf die Seele; und zwar sind sie entweder nützlich oder schädlich. Jedoch müssen wir gleich im Voraus bemerken, dass hierbei grosse Unklarheit und grosse Widersprüche herrschen. In den Artikeln 96—101 führt Descartes aus, dass Liebe und Freude der Gesundheit zuträglich, Hass ihr schädlich ist. Traurigkeit und Begehren haben oft gar keinen Einfluss auf das körperliche Wohlbefinden. Anderer, in vielen Punkten entgegengesetzter Ansicht, ist er in den Artikeln 137—143. Die Überschrift lautet: „Nutzen der Leidenschaften", während ein Teil derselben doch auch für Körper und Seele schädlich ist; ja, in Bezug auf den Körper können sogar alle Leidenschaften schädlich werden. Der natürliche Zweck der Leidenschaften, mit Ausnahme der Bewunderung, ist, die Seele zur Bestimmung und Unterstützung aller

---

ab eunte vita affecit, ea fuerit, quod non acceperint satis alimenti ... atque in his spirituum motus qui cibi appetentiam tollit, remansit semper coniunctus cum tristitia — l. p. d. l'. II, 110.

[101] ep. I, 35 p. 64 (Cous. X p. 8). En quattuor illas passiones, quas in nobis primas fuisse existimo, et quas ante nativitatem nostram solas, in nobis fuisse opinor.

[102] l. p. d. l'. II, 107—111, II, 136. Au reste afin de suppléer ici en peu de mots à tout ce qui pourroit y être ajouté touchant les divers effets ou les diverses causes des passions, je me contenterai de répéter le principe sur lequel tout ce que j'en ai écrit est appuyé, à savoir qu'il y a telle liaison entre notre corps et notre âme, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après que l'autre ne s'y présente aussi et que ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées — ferner ep. I, 11 p. 26 (Cous. IX p. 380), ep. I, 35 p. 64 (Cous. X p. 6—7).

[103] l. p. d. l'. II, 136—143, 96—101.

Thätigkeiten zu veranlassen, welche zur Erhaltung und Vervollkommnung des Körpers dienen. Zeigen wir dies an einem Beispiel: Empfinden wir irgend einen Schmerz, so nimmt damit die Seele zugleich das Schädliche des Objekts wahr, das den Schmerz veranlasst hat. Dadurch wird in ihr das Gefühl der Traurigkeit erregt, welche sich bald in Hass gegen das betreffende Objekt verwandelt. Aus diesem entsteht das Verlangen, sich davon zu befreien. Die Befreiung von dem Schmerze erweckt in uns die Freude, und diese die Liebe zu der Ursache der Freude. So sind die sämtlichen Leidenschaften für den Körper nützlich. Gleichsam als Widerlegung des oben Gesagten führt unser Philosoph indess aus, dass die Leidenschaften trotz ihres natürlichen Nutzens unserem Körper oft schädlich werden, wenn wir diejenigen Dinge für nützlich halten und lieben, die uns geradezu schaden, und diejenigen für schädlich halten und hassen, deren Besitz uns gerade nützen würde. Es ist daher Sache der Erziehung und unsere eigene Pflicht, Erfahrung und Vernunft zu benutzen, um das Gute und Üble kennen zu lernen, damit wir beide nicht verwechseln. Bei einer Täuschung ist jedenfalls der Hass der Liebe vorzuziehen[104], denn es ist besser, wenn wir infolge des Hasses eines Gutes entbehren, als wenn wir etwas, das uns Schaden zufügt, lieben.

In Bezug auf die Seele ist die Liebe und Freude stets von Nutzen, Hass und Traurigkeit von Schaden. Hätten wir keinen Körper, so könnte man sagen, dass wir uns nicht genug der Liebe und Freude hingeben und uns nicht genug von Hass und Traurigkeit fernhalten können. Lieben wir aber ein Objekt, das uns augenblicklich

---

[104] l. p. d. l'. II, 142 — ep. I, 35 p. 68 (Cous. X p. 17—18) . . . iudico quidem ex amore in obiectum indignum posse nos deteriores fieri quam ex odio erga obiectum amore nostro dignum; gravius enim est periculum cum re mala coniungi atque in eam veluti transformari quam ab aliqua, quae bona est, voluntate disiungi.

Freude bereitet, so wird dies für die Seele von grossem Nutzen sein, stellt es sich jedoch später heraus, dass das Objekt nur einen augenblicklichen Kitzel der Freude verursacht hat, später dagegen für den Körper die verderblichsten Folgen hat, so wird die Seele dadurch in Hass und Traurigkeit versetzt werden, da sie eben mit dem menschlichen Körper auf das engste verbunden ist. Es kommt daher alles darauf an, so über die Leidenschaften zu herrschen, dass sie nicht nur momentan dem Körper und der Seele nützen, sondern dauernd. Wie können wir dies erreichen?[105]

Die Hauptwirkung der menschlichen Leidenschaften besteht nach tract. de pass. I. 40 darin, dass sie in der Seele den Willen zu dem wecken, wozu sie den Körper vorbereitet haben.

Erblicken wir z. B. ein Tier, das auf uns zukommt, so gelangt die Vorstellung von demselben auf die zuvor ausführlich beschriebene Art in die Seele, und wir sehen das Tier. Hat uns dasselbe in früherer Zeit schon einmal Böses zugefügt, so erregt es in unserer Seele in dem Augenblick, wo wir es sehen, das Gefühl, dass es uns schaden könne. Mit diesem zugleich zeigt unser Wille unwillkürlich das Streben, das Üble vom Körper abzuhalten. Der Wille bewegt daher die Eichel, und diese Bewegung teilt sich den Lebensgeistern mit, welche durch die Nerven in die Muskeln gelangen. Je nach der Stärke der Seele, und je nach den äusseren Umständen werden wir uns zum Kampfe vorbereiten oder fliehen. In demselben Augenblick also, wo die Leidenschaft der Furcht in der Seele entsteht, regt sich, ohne dass die Seele etwas dazu beiträgt, der Wille zu dem, wozu die Leidenschaften den Körper vorbereitet haben; so erweckt das Gefühl der Furcht den Willen zu fliehen, das der Kühnheit den Willen zu kämpfen.

[105] l. p. d. l'. I, 41—50, II, 144—148, III, 211—212 — cf. auch ep. I, 4.

Die Leidenschaften wirken also gleich bei ihrem Entstehen auf den Willen ein und lassen dem Verstande nicht erst Zeit, über sie nachzudenken und sich eine klare Erkenntnis zu verschaffen[106]. Der Wille ist daher infolge der unmittelbaren Wirkung, die auf ihn durch die Macht der Leidenschaften ausgeübt wird, nicht frei, wie es Descartes sonst lehrt, sondern in hohem Masse beschränkt. So können auch unsere Leidenschaften nicht unmittelbar durch die Wirksamkeit desselben erweckt oder beseitigt werden, was ja auch ganz natürlich ist, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass der Ursprung der Leidenschaften im Körper liegt, während der Wille in der Seele sich befindet, beide also den beiden grundverschiedenen Substanzen, Körper und Geist, angehören. Wir können durch das blosse Wollen die Furcht nicht verbannen oder die Kühnheit hervorrufen, sondern wir müssen uns durch Beispiele aus der Geschichte oder aus unserem Leben vergegenwärtigen, dass die Verteidigung ratsamer ist als die Flucht, dass die Gefahr nicht so gross ist, als sie uns im ersten äugenblick erscheint und Ähnliches; denn nur allmählich ist ein Obsiegen des Willens möglich, weil erst allmählich die Bewegung der Lebensgeister und die Erregtheit des Blutes aufhört. Infolge dieser und ähnlicher Vorstellungen wird es das Bestreben des Willens sein, der besseren Einsicht zu folgen und die Schande zu vermeiden, und so kann die Leidenschaft der Furcht nur mittelbar beseitigt werden. Die unmittelbare Wirkung des Willens besteht allein darin, dass er den Körper von den Bewegungen abhält, zu denen die betreffende Leiden-

[106] Dass die Leidenschaften nicht von unseren Gedanken abhängen, sondern auch ohne dieselben kommen, sagt Desc. ep. I, 54 p. 95 (Cous. IX p. 424). Quantum ad passionum nostrarum motus, quamvis cogitatio illos in nobis comitetur, quia cogitandi facultate praediti sumus, tamen clarissimum est, illos ab eo non pendere, quando quidem invitis nobis saepenumero exoriuntur; et proinde brutis etiam inesse possunt, imo et vehementiores quam in hominibus neque tamen inde concludere licet illa cogitare.

schafft drängt, so die Beine von der Flucht, wozu sie die Furcht treibt. Während der Dauer der Leidenschaften findet somit zwischen den Bewegungen ein beständiger Kampf statt, welche einerseits den Körper durch die Lebensgeister, andererseits die Seele durch ihren Willen zu gleicher Zeit in der Eichel zu erregen suchen. Je nach der Stärke der Seele trägt der Wille oder die Leidenschaft den Sieg davon; d. h. die Seele siegt über den Leib, der Geist über den Körper oder umgekehrt. Unser Streben muss natürlich dahin gehen, die Leidenschaften durch den Willen zu besiegen. Zu dem Zwecke müssen wir denselben nur mit seinen eigenen Waffen kämpfen lassen, oder, was dasselbe ist, wir müssen nach festen Grundsätzen handeln. Die schwächsten Seelen sind offenbar die, welche gar keine Grundsätze besitzen, sondern sich ausschliesslich von den augenblicklichen Leidenschaften zum Handeln bewegen lassen. Solche Menschen haben keinen Halt; sie sind im höchsten Grade unglücklich, da nie die Zufriedenheit und die ihr eng verwandte Seelenruhe in ihre Seele einzieht. Die stärksten Seelen sind die, deren Wille die Leidenschaften am leichtesten besiegt. Freilich kommt es sehr darauf an, ob die Grundsätze, nach denen sie, unbekümmert um alles, was in ihrer Umgebung vorgeht, handeln, falsche oder richtige sind. In jedem Falle kämpft der Wille mit den eigenen Waffen. Doch sind die Grundsätze falsch und selbst auf Leidenschaften gestützt, welche früher einmal den Willen besiegt haben, so beruhen sie auf Irrtümern, welche in uns, sobald wir sie erkennen, das Gefühl des Ärgers und der Reue hervorrufen. Beruhen sie dagegen auf klarer und richtiger Erkenntnis, so werden wir nicht nur mit den eigenen Waffen des Willens die augenblicklichen Leidenschaften besiegen, sondern auch vor anderen Leidenschaften wie Reue und Ärger bewahrt bleiben. Wie kommen wir in den Besitz solcher richtigen Grundsätze?

Die Natur hat uns so eingerichtet, dass von unserer

Geburt an jede Eichelbewegung mit bestimmten Vorstellungen verbunden ist. Doch können diese Bewegungen entweder plötzlich oder durch Gewöhnung mit anderen Vorstellungen verknüpft werden. Jenes ist z. B. der Fall, wenn wir in einer Speise, die wir gern essen, einmal etwas Übelschmeckendes finden. Die Anordnung im Gehirn wird sich so verändern, dass wir diese Speise nachher nur noch mit Abscheu sehen können. Durch Gewöhnung auf dem Wege einer sorgfältigen Erziehung kann es selbst Personen mit den schwächsten Seelen ermöglicht werden, eine unbedingte Herrschaft über ihre Leidenschaften zu erlangen. Das richtige Handeln hängt nach Descartes' Meinung allein von dem richtigen Erkennen ab; wer richtig erkennt, handelt richtig, wer zu falschen Urteilen gelangt, handelt falsch, jener ist tugendhaft, dieser lasterhaft[107]. Zur richtigen Erkenntnis gehört aber von allem, dass wir uns klar machen: Was hängt von uns ab? Worauf haben wir gar keinen Einfluss? Unsere Pflicht ist es, nur das zu thun, was von uns abhängt, und was wir für das Richtige halten. Giebt es z. B. zwei Wege nach einem Orte, wovon der eine sicher ist, der andere aber durch Räuber unsicher gemacht wird, so müssen wir nach unserer besten Erkenntnis den einschlagen, welcher uns nach der bisherigen Erfahrung als der beste gilt. Sollten wir nun wirklich auf diesem überfallen und unserer Habe beraubt werden, so werden wir trotzdem von keiner Leidenschaft gequält werden, denn wir werden uns sagen, dass die Vorsehung alles genau bestimmt hat, und dass alles auf

[107] ep. I, 110 p. 318 (Cous. VI p. 310). Illud etiam improbas quod dico satis esse ut quis bene iudicet, ad hoc ut bene faciat; et tamen mihi videtur pervulgata scholae doctrina, statuere, quod voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu; unde hoc omnis peccans est ignorans: ita ut si nunquam intellectus repraesentaret voluntati quicquam ut bonum, nisi quod bonum est, non posse in eligendo errare. — Dass diese Lehre, welche Desc. mit Socrates, dem Vater der Ethik, gemein hat, der täglichen Erfahrung widerspricht, braucht nicht bewiesen zu werden.

der Welt notwendig, nach bestimmten Gesetzen geschieht, mit Ausnahme unseres freien Willens. Handeln wir stets nach bestem Wissen, so wird uns kein äusseres Missgeschick, das uns trifft, unglücklich machen. Wir werden eine innere Zufriedenheit erlangen, die durch nichts mehr gestört werden kann. Somit haben wir gesehen, dass alle Leidenschaften im Grunde gut sind. Durch sie allein erkennen wir die innige Verbindung von Leib und Seele im Menschen, sie allein sind die Quelle unseres freud- und leidvollen Daseins. Es kommt nur darauf an, sie zu bemeistern und in Grenzen zu halten. Die Tugend, vermöge deren wir dies können, ist die Weisheit. Danach sollen wir alle streben.

Descartes Schrift „Les passions de l'âme“ ist die schwächste von allen seinen Arbeiten. Dies ist schon aus dem Grunde durchaus nicht zu verwundern, da der Mensch an sich und speziell die Leidenschaften, welche jenem nach seiner Lehre spezifisch eigen sind und keinem der anderen Organismen zukommen, unserem Philosophen ein Problem stellen, das nach seinen Prinzipien schlechthin unlösbar ist.

Welche metaphysischen Lehren finden wir bei Descartes in der Behandlung der Leidenschaften? Er lehrt 1) eine innige Verknüpfung und Wechselwirkung zwischen der ausgedehnten und denkenden Substanz im Menschen; 2) die Willensfreiheit ist eine beschränkte; 3) der Mensch ist vom Tier spezifisch unterschieden.

1) Substanz definirt Descartes durch den Begriff der Selbständigkeit[108]. Substanz ist dasjenige, was so existiert, dass es zu seiner Existenz keines andern bedarf. Ihr Wesen besteht darin, dass sie sich gegenseitig aus-

[108] pr. phil. I, 51 p. 13–14 (Cous. III p. 94—95). Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum — resp. ad obj. IV p. 124 (Cous. II p. 47). Nempe haec ipsa est notio substantiae, quod per se, hoc est absque ope ullius alterius substantiae possit existere.

schliessen[109]. Es giebt drei Substanzen[110], Gott, Geist und Körper. Doch passt dieser Begriff auf alle drei nicht in gleicher Weise, ja, Geist und Körper verdienen, richtig gesagt, in keiner Weise mehr jenen Namen, denn wie Descartes selbst sagt[111], giebt es nur eine einzige Substanz, welche keines anderen Dinges bedürfe, und das sei Gott. Die beiden anderen, Geist und Körper, sind von ihm geschaffen und werden von ihm erhalten. Sie hängen von ihm ab und widersprechen der Definition, die Descartes von dem Substanzbegriff giebt. Gott wird an den verschiedensten Stellen ausdrücklich der Schöpfer und Urheber aller Dinge[112] genannt, der sie nicht nur ins Dasein ge-

---

[109] resp. ad obj. IV p. 124 (Cous. II p. 49). Haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant.

[110] pr. phil. I, 51—52 p. 14 (Cous. III p. 95). Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intellegi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis uni voce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio, potest distincte intellegi, quae Deo et creaturis sit communis. Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intellegi; quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum.

[111] cf. Anm. 110.

[112] ep. I, 112 p. 320 (Cous. VI p. 132). Deum ut eus infinitum et incomprehensibile atque unicum auctorem, a quo omnia pendeant — ep. I, 110 p. 312 (Cous. VI p. 307). Rogas in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates? Respondeo in eodem genere causae, quo omnia creavit, hoc est, ut efficiens et totalis causa. Quippe certum est, illum esse essentiae creaturarum, non minus quam illarum existentiae auctorem: . . . . Sed certe scio, Deum esse rerum omnium auctorem; has autem veritates esse aliquid ac proinde illum esse earum auctorem — ep. II, 2 p. 6 (Cous. VII, 899) — ep. II, 116 p. 345 (Cous. IX p. 105) — ep. I, 7 p. 13 (Cous. IX p. 231) — ep. I, 8 p. 19 (Cous. IX p. 246) . . . . illum (sc. Deum) primam esse et immutabilem causam omnium effectuum, qui a libero hominum arbitrio non pendent, mihi videri probare, illum etiam esse causam, actionum omnium, quae a libero arbitrio pendent . . . non esset autem summe perfectum, si quid in mundo fieri posset, quod ab illo omnino non procederet . . . ex sola naturali philosophia colligere licet, non posse animum humanum vel

rufen habe, sondern auch erhalte, ohne dessen Mitwirkung alles ins Nichts zurückfallen würde[113]. Wie dachte sich Descartes diese göttliche Mitwirkung, diesen concursus Dei oder diese divina assistentia? Bewirkt Gott jedes Geschehen, das scheinbar von den Dingen ausgeht, selbst, unterbricht er die Kontinuität der Vorgänge sowohl in der materiellen wie in der psychischen Welt durch unaufhörliche äussere Eingriffe, bringt er auf Anlass der physischen Bewegung in uns die Empfindung, bei Gelegenheit des Willensentschlusses die Bewegung der Glieder hervor, verwandelt er alles Geschehen in eine Reihe zusammenhangsloser Wunder[114]?

---

minimam cogitationem subire, quin velit Deus et ab aeterno voluerit ut subiret . . . . Deus ita est rerum omnium universatis causa, ut sit earum etiam totalis et sic absque eius voluntate fieri nihil potest — ep. II, 16 p. 76—77 (Cous. VIII p. 276—277). Hic dico . . . secundo non recte inde inferri quamlibet rem absque Dei influxu conservari posse; quia saepe licet, res veras per falsa exempla illustrare ac multo certius est, nullam rem sine Dei concursu posse existere, quam nullum lumen solis sine sole. Nec dubium est, si Deus cessaret a suo concursu, quin statim omnia quae creavit in nihilum essent abitura, quia antequam creata essent, et ipsis concursum suum praeberet, nihil erant; . . . . Nec deus ostenderet, potentiam suam esse immensam, si res tales efficeret, ut potea sine ipso esse possent, sed contra illam in hoc testaretur esse finitam, quod res semel creatae non amplius ab eo penderent — pr. phil. I, 21 p. 6 (Cous. III p. 77) atque ideo ex hoc quod iam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem illa, quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet. Facile enim intelligimus, nullam vim esse in nobis, per quam nos ipsos conservemus; illumque in quo tanta est vis, ut nos a se diversos conservet, tanto magis etiam se ipsum conservare, vel potius nulla ullius conservatione indigere, ac denique deum esse — rat. dei . . . more geometr. disp. ax. 2 p. 88 (Cous. I p. 459). Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet, ideoque non minor causa requiritur ad rem conservandam quam ad ipsam primum producendam — ib. ax. 9 p. 88 (Cous. I p. 460). Maius est creare vel conservare substantiam, quam attributa sive proprietates substantiae; non autem maius est idem creare quam conservare, ut iam dictum est.

[113] ep. II, 16, cf. Anm. 112.

[114] ep. I, 8, II, 16 pr. phil. I, 21, cf. das Nähere über diese Stellen Anm. 112.

oder besteht das Erhalten der Kreaturen darin, dass Gott den Dingen bei der Schöpfung in weiser Voraussicht, wie eins das andere brauchen werde, solche Kräfte verliehen, dass sie die stets nötigen Wirkungen hervorbringen, und ist seine einzige und ganze Thätigkeit die, dass er die einmal gegebenen Gesetze erhält[115]? Im ersten Falle stehen wir einer unendlichen Fülle von Wundern gegenüber und befinden uns mitten im Okkasionalismus, einer Lehre, welche Geulincx und Malebranche in Wirklichkeit aus den Descartes'schen Prämissen entwickelt haben. Im zweiten Falle besteht Gottes Thätigkeit allein in der Sorge dafür, dass sich alles Geschehen nach den urewigen Gesetzen, die er gegeben, vollzieht. Da Descartes ausdrücklich versichert, dass ohne Gott alles ins Nichts zurückfallen würde, und einmal[116] sogar Gott die universelle und totale Ursache aller Dinge nennt, so folgt daraus, das Gott nicht getrennt von der Welt zu denken ist, dass er nicht für die transeunte, sondern immanente Ursache gehalten werden muss, mit einem Worte: es liegt darin die Formel des Spinozismus deus sive natura bereits ausgesprochen. Aktiv sind die Substanzen Körper und und Geist in keinem Falle, mag man ihr Verhältnis zu

[115] ep. II, 98 p. 281 (Cous. VIII p. 99—100). Multitudo ac ordo nervorum, venarum, ossium, aliarumque animalis partium non probat naturam esse illis formandis imparem; si modo supponatur, naturam hanc omnino secundum exactas mechanicarum leges agere, Deumque imposuisse ipsi has leges — pr. phil. I, 41 p. 11 (Cous. III p. 88). Dei autem potentiam, per quam non tantum omnia quae sunt aut esse possunt, ab aeterno praescivit, sed etiam voluit et praeordinavit, esse infinitum. l. p. d. l'. II, 146. Il faut donc entièrement rejeter l'opinion vulgaire qu'il y a hors de nous une fortune qui fait que les choses arrivent ou n'arrivent pas selon son plaisir et savoir que tout est conduit par la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infaillible et immuable qu' excepté les choses que ce même décret a voulu dépendre de notre libre arbitre nous devons penser qu' à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon.

[116] ep. I, 8, cf. Anm. 112.

Gott im Sinne der Okkasionalisten oder Spinoza's auffassen. Der Charakter als Substanz muss ihnen durchaus abgesprochen werden. Es ist daher eine völlige Inkonsequenz von Descartes, wenn er den Willen, der eine Seite der Seelenthätigkeit repräsentiert, für frei erklärt, doch auf dies will ich weiter unten eingehen. Wenn ich den concursus Dei auf zwei verschiedene Arten auffasse, wie ich es soeben ausgeführt habe, so lassen sich natürlich beide Ansichten durch Descartes selbst belegen[117]. Trotzdem liegt es mir fern, zu behaupten, dass Descartes eine von beiden endgültig für die richtige erkannt hat. Die Ansätze zu ihnen hat er sicherlich gegeben, doch gehen beide so nebeneinander her, dass man sich ohne Gewaltthätigkeiten zu keiner im Sinne Descartes' definitiv entschliessen darf. Es ist eben der Substanzbegriff bei Descartes ähnlich wie viele seiner Zentralbegriffe in seinen Konsequenzen so wenig streng zu Ende gedacht, dass ihm beide Auffassungen neben einander hergehen. Hier, wie in der ganzen Descartes'schen Philosophie finden wir noch etwas Unfertiges, und es würde seine ganze Denkweise verkennen heissen, wenn wir aus seinen Schriften streng zu Ende geführte Gedanken nach der einen oder anderen Seite heraus interpretieren wollten. Dieses Schwankende und Unklare des Substanzbegriffes ist der Denkweise unseres Philosophen so eigentümlich wie die Unklarheit, welche in der Zahlenlehre der Pythagoräer liegt. Wollte man diesen die bestimmte Unterscheidung zwischen den Zahlen und den nach Zahlenverhältnissen geordneten Dingen zuschreiben, so hiesse das einfach, die Eigentümlichkeit ihrer Anschauung verkennen. Ähnlich steht es mit Descartes. Wir haben in ihm einen genialen, aber keinen fertigen und zu Ende-Denker.

---

[117] cf. Anm. 114 u. 115.

Dasselbe Schwanken finden wir, wenn wir das Verhältnis von Geist und Körper betrachten. Mit ihrer Selbständigkeit ist ihnen, wie wir gesehen haben, der Substanzcharakter verloren gegangen; doch sehen wir einmal von dem Verhältnis, in dem sie zu Gott stehen, ab und betrachten sie rein für sich. Vielleicht kann ihnen wenigstens das zweite Merkmal der Substanzen, nämlich, dass sie sich gegenseitig ausschliessen, erhalten werden. Das wesentliche Attribut des Körpers ist die Ausdehnung, dasjenige des Geistes das Denken. Dem Körper kommt kein Denken, dem Geiste keine Ausdehnung zu. Beide sind, wie ich klar und deutlich erkenne, einander entgegengesetzt, schliessen sich aus und können eine auf die andere nicht wirken. So heissts in seiner Prinzipienlehre. In der Anthropologie, speziell in der Lehre von den Leidenschaften, muss er ihre Zusammensetzung nicht nur, sondern auch die innigste Verknüpfung und Wechselwirkung anerkennen und aussprechen. Es besteht somit zwischen beiden Lehren ein vollständiger Widerspruch, der so handgreiflich ist, dass ihn selbstverständlich schon Descartes bemerken musste. Überdies wurde er von seinen Freunden und Schülern, besonders dem Mediziner Regius und der Prinzessin Elisabeth, darauf aufmerksam gemacht. Zu lösen ist dieser Widerspruch natürlich nicht. Entweder musste Descartes seine Prinzipien umwerfen, um eine widerspruchslose Anthropologie zu erhalten, oder er musste den Menschen aus seinem Gedankenkreise vollständig ausschliessen. Zu keinem von beiden konnte sich Descartes entschliessen, und so bleibt auch seine Auffassung des Verhältnisses von Körper und Geist schwankend und entbehrt der festen und sicheren Grundlage. Descartes' Streben ging nur dahin, diesen Widerspruch abzumildern. Am wenigsten verlässt er seine Prinzipien, wenn er Geist und Körper als Seele und Leib im Menschen, ratione substantiae, in prinzipiellem Gegensatz lässt und sie nur

ratione potentiae verbindet[118]. Es ist dies eine äussere Komposition[119], eine Einheit der Zusammensetzung, nicht der Natur. Dieser Auffassung würde es vollständig entsprechen, wenn Descartes den Menschen nach dem Vorschlage seines Schülers Regius[120] ein ens per accidens genannt hätte, d. h. ein Wesen, in welchem die beiden Substanzen wirklich verschieden sind und nur zufällig oder gelegentlich auf einander wirken. Freilich würden wir hier den concursus Dei im Sinne der Okkasionalisten brauchen. Dem widerspricht aber Decartes ganz ausdrücklich. Es sucht mit scholastischer Spitzfindigkeit um die Sache herumzugehen, nennt die Verbindung beider

---

[118] ep. I, 69 p. 186 (Cous. X p. 244). Nec vero mens mea potest se modo extendere, modo colligere, in ordine ad locum, ratione substantiae suae, sed tantum ratione potentiae quam potest ad maiora vel minora corpora applicare — resp. ad obj. IV p. 120 (Cous. II p. 38 bis 39). Etsi enim multa forte in me sint quae nondum adverto (ut revera illo in loco supponebam me nondum advertere, mentem habere vim corpus movendi, vel illi esse substantialiter unitam) quia tamen id quod adverto, mihi sufficit ut cum hoc solo subsistam . . . — ib. p. 125 (Cous. II p. 51) — ep. II, 2 p. 5 (Cous. VII p. 395) — ib. p. 6—7 (Cous. VII p. 399) — resp. ad obj. VI p. 155—156 (Cous. II p. 334—335). Atque nihilo minus clare percipimus illi eidem substantiae, cui competit ut sit figurata, competere etiam ut possit moveri adeo ut figuratum et mobile sit unum, et idem unitate naturae. Itemque rem intelligentem et volentem esse etiam unam et eandem unitate naturae; non autem idem percipimus de re quam consideramus sub forma ossis et de re quam consideramus sub forma carnis nec idcirco possumus illas pro una et eadem re sumere unitate naturae, sed tantum unitate compositionis, quatenus scilicet unum et idem est animae quod habet ossa et carnes . . . . tantum esse unum et idem unitate compositionis, quatenus in eodem homine reperiuntur, ut ossa et carnes in eodem animali, quod ultimum affirmo, quia distinctionem sive diversitatem omnimodam inter naturam rei extensae et rei cogitantis, non minus quam inter ossa et carnes animadverto — pr. phil. I, 60 (Cous. III p. 101—102).

[119] res. ad obj. VI cf. Anm. 118.

[120] ep. ad P. Dinet (dieser Brief steht gleich hinter den obj. u. resp.) p. 155 und ep. I, 90 p. 271—272 (Cous. VIII p. 576—578).

Substanzen im Menschen nur eine „gewissermassen[121] zufällige, keine absolute, d. h. er fasst den Menschen, wie er es auch selbst sagt, als ens per se[122], denn der Geist ist mit dem Körper realiter und substantialiter non per situm aut dispositionem sed per verum modum unionis verbunden[123], die Vereinigung ist eine essentielle, und der Mensch ist ohne sie überhaupt kein Mensch[124]. Mit dieser Erklärung der innigsten und vollständigsten Vereinigung beider Substanzen hat er sich gänzlich von seinen Prinzipien losgesagt und befindet sich mitten im Empirismus, der diese innige Vereinigung lehrt. Um dieses einigermassen zu erklären, biegt er die Substanz zum zweiten Male um und macht den Unterschied zwischen vollständigen und unvollständigen Substanzen[125]. Für sich betrachtet sei Geist und Körper eine vollständige Substanz, in Bezug auf den Menschen seien sie unvollständige. Überhaupt gehöre die Vereinigung von Geist und Körper zu

---

[121] ep. I, 90 p. 271—272 (Cous. VIII p. 576—578) . . . . sed respondendum nihilo minus ista ideo dici posse accidentaria, quod considerantes corpus solum nihil plane in eo percipiamus propter quod animae uniri desideret, ut nihil in anima propter quod corpori debeat uniri; et ideo paulo ante dixi, esse quodam modo accidentarium, non autem absolute esse accidentarium.

[122] ib. p. 271 . . . ibi enim dixisti animam et corpus ratione ipsius esse substantias incompletas et ex hoc quod sint incompletae sequitur illud quod componunt ens per se — ep. I, 89 p. 261 (Cous. VIII p. 581) . . hominem esse verum ens per se, non autem per accidens et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem ut habes in tuo ultimo scripto, sed per verum modum unionis, qualem vulgo omnes admittunt.

[123] ep. I, 89 cf. Anm. 122.

[124] ep. I, 89 p. 269—270 (Cous. VIII p. 603). Sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse unum ens per se et non per accidens; quia unio, qua corpus humanum et anima inter se coniungantur, non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsa non sit homo.

[125] resp. ad obj. IV p. 122 (Cous. II p. 42—43) . . mens et corpus sunt substantiae incompletae, cum referuntur ad hominem quem componunt, sed solae spectatae sunt completae.

den sogenannten notiones primae[126], welche sich nicht weiter erklären lassen. Ja, dieselben würden nur, wenn man sie aus anderen abzuleiten suchte, unklarer werden. Abgesehen davon, dass die Zuflucht zu einer notio prima der einfachste und leichteste Weg ist, der Erklärung einer Sache aus dem Wege zu gehen, so begegnen wir ausserdem noch einem Widerspruch, der so in die Augen fällt, dass es uns wunderbar erscheint, wie Descartes denselben nicht bemerkt hat. Er führt drei notiones primae an: 1. Dem Körper kommt nur Ausdehnung zu. 2. Der Seele nur Denken. 3. Im Menschen sind beide Substanzen vereinigt; die Seele bewegt den Körper, der Körper die Seele. Das Wesen einer notio prima besteht darin, dass sie einer anderen notio prima nicht widersprechen darf. Sind nun aber die beiden ersten unbeweisbaren Grundsätze wahr, so kann es nicht der dritte sein. Ist der dritte richtig, so können es nicht die beiden ersten sein. Durch diese Einführung der notiones primae ist nur der alte Widerspruch, der zwischen seinen idealistischen Prinzipien und seinem Empirismus, den Descartes in der Leiden-

---

[126] ep. I, 29 p. 52—53 (Cous. IX p. 125—127). Primo adverto inesse nobis notiones quasdam primitivas, quae sunt veluti archetypae, ad quarum exemplar ceteras nostras cognitiones formamus. Paucissimae autem sunt eiusmodi notiones: Nam post generatiores entis, numeri, durationis etc. non habemus pro corpore nisi notionem extensionis, ex qua figurae et motus notiones oriuntur, pro anima vero sola non habemus nisi cogitationis notionem, in qua perceptiones, intellectus et voluntatis inclinationes continentur; denique pro anima et corpore simul non habemus nisi illorum coniunctionis notionem, ex qua pendet notio facultatis illius, qua pollet anima ad movendum corpus, necnon facultatis eius quae inest corpori ad agendum in animam, sensus videlicet illius et passiones producendo. Adverto insuper totam hominum scientiam in hoc uno positam esse, ut hae notiones recte distinguantur, ita ut non tribuatur illarum quaelibet nisi rebus iis ad quas pertinet. Cum enim difficultatem aliquam explicare volumus ope notionis alicuius, quae ad illam non pertinet, non possumus non falli; quemadmodum etiam cum volumus parum notionum unam per alteram explicare; cum enim primitivae sunt, non potest illarum quaelibet nisi per se ipsam intellegi.

schaftslehre vertritt, wiederholt. Descartes muss die Schwäche dieser Erklärung wohl selbst gefühlt haben, denn zu Anfang des Briefes I, 30 an Elisabeth sagt er, er habe die an ihn gestellte Frage über die Wechselwirkung in Leib und Seele nur mangelhaft beantwortet[127]. Um den Menschen als ens per se fassen zu können, sieht er sich schliesslich gezwungen, die Seele ihrer wahren Natur zu berauben, indem er sie zu einem materiellen Dinge macht und vollständig mechanisiert. Dies thut er in der Lehre von den Leidenschaften, wo er sie nicht nur lokalisiert[128], — wenn er sie an einer Stelle[129] mit dem ganzen Körper in Wirklichkeit verbunden sein lässt, so ist dies nur ein leeres Gerede, denn er macht in der ganzen Abhandlung nicht einmal Gebrauch davon — sondern auch materialisiert, denn die Seele wird geschüttelt und bewegt und bewegt auch ihrerseits wieder[130]. Diese Materialisation der Seele folgt nicht nur aus der Abhandlung les passions de l'âme, sondern unser Philosoph rät es der Prinzessin Elisabeth ganz ausdrücklich, sich dieselbe materiell vorzustellen[131]. Doch überall[132], wo er

[127] Devinctissimus sum Celsitudini tuae, quod quamvis per supiores experta fueris, quam male explicuerim quaestionem a te propositam . . .

[128] l. p. d. l'. I, 81.

[129] ib. I, 30.

[130] ib. I, 28 . . . de toutes les sortes de pensées qu'elle (sc. l'âme) peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions — cf. auch ep. II, 6 p. 16 anima . . . . . percellitur — l. p. d. l'. I, 34.

[131] ep. I, 30 p. 56. Quaero ne dubites materiam hanc hancque ex tensionem animae tribuere, hoc enim aliud non est quam illam corpori unitam concipere.

[132] ib. haud aegre poteris tecum reputare materiam, quam huic cogitationi tribuis, non esse cogitationem ipsam, huiusque materiae extensionem diversae esse naturae ab huius cogitationis extensione — ep. II, 16 p. 74 (Cous. VIII p. 270). Nec refert quod accidentia illa dicantur esse corporea; si enim per corporeum intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda; sed si per corporeum intelligatur id quod componitur ex ea substantia quae vocatur corpus, nec mens nec etiam ista accidentia,

der körperlichen Substanz Ausdehnung zuzuschreiben sich genötigt sieht, bemerkt er gleich dahinter, sie habe nur die Möglichkeit, sich auszudehnen, wirkliche Ausdehnung kommen ihr nicht zu. Er denkt sich dabei diese Ausdehnung als eine Kraft, die sich dem ausgedehnten Dinge nur appliziere[133]. Freilich kommen wir damit in der Erklärung nicht einen Schritt weiter. Wollen wir die Wechselwirkung wirklich erklären, so müssen wir die denkende Substanz ihrer wahren Natur berauben. Descartes' letzte Meinung ist das Geständnis der Unwissenheit in der Erklärung der Wechselwirkung[134]. Er sagt, es käme weniger darauf an, die Vereinigung von Körper und Geist im Menschen, als ihre Verschiedenheit nachzuweisen[135]. Diese erkenne der Philosoph im natürlichen Lichte der Vernunft, jene fühle jeder Mensch in sich, ohne dazu der Philosophie zu bedürfen[136]. Nach ep. II, 16

---

quae supponuntur esse realiter a corpore distincta corporea dici debent; atque hoc tantum sensu negari solet, mentem esse corpoream — cf. auch ep. I, 29 p. 53 (Cous. IX p. 127—128).

[133] ep. II, 16 cf. Anm. 132.

[134] ep. I, 30 p. 55. Denique ea quae ad animae et corporis coniunctionem pertinent, non nisi obscure per intellectum solum aut etiam per intellectum imaginatione adiutum cognoscuntur; sed per sensus clarissime; unde fit ut qui nunquam philosophantur quique suis tantum sensibus utuntur, non dubitent quin anima corpus moveat et corpus in animam agat, sed utrumque animam et corpus, ut unum et idem considerant, hoc est, eorum coniunctionem concipiunt . . . non mihi videtur ingenium humanum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animae eorumque coniunctionem — ep. II, 16 p. 77 (Cous. VIII p. 277) — resp. ad obj. IV p. 120 (Cous. II p. 38—39).

[135] ep. I, 29 p. 52 (Cous. IX p. 125). Nam cum duo sint in anima humana ex quibus pendet tota cognitio quam de eius natura habere possumus, quorum unum est, quod cogitet, alterum quod unita corpori possit cum illo agere et pati, nihil fere de hoc posteriori diri et priori tantum explicando studeri; quia praecipuum meum institutum erat probare distinctionem, quae inter animam et corpus intercedit ad quod prius tantum illud conducere potuit, hoc vero obfuisset.

[136] ep. I, 30 p. 55 coniunctionis, quam in se quisque absque philosophia experitur.

kennen wir die Thatsache der Wechselwirkung von Körper und Geist, sind aber ausser stande, dieselbe zu erklären[137]. Weiter sind wir auch heutzutage noch nicht gekommen, und vor ganz kurzer Zeit erst hat Du Bois Reymond über die Erklärbarkeit des Überganges körperlicher Vorgänge in geistige und umgekehrt das grosse Wort Ignorabimus ausgesprochen[138].

2) Ueber die Freiheit des Willens, wie sie Descartes in der Lehre von den Leidenschaften auffasst, finden wir die Hauptstelle les passions de l'âme I, 45 und 46. „Unsere Leidenschaften können durch unsern Willen weder unmittelbar erweckt, noch beseitigt werden, sondern dies ist nur mittelbar durch die Vorstellung von Dingen möglich, welche gewöhnlich mit den Zuständen verbunden sind, in welche wir uns versetzt wünschen und die denen entgegen sind, welche wir beseitigen wollen. So genügt zur Erregung der Kühnheit und zur Beseitigung der Furcht nicht das blosse Wollen, sondern man muss sich dazu entschliessen, die Gründe, Gegenstände oder Beispiele zu betrachten, welche uns überzeugen, dass die Gefahr nicht gross ist, dass man bei der Verteidigung sich in grösserer Sicherheit befinde als bei der Flucht, dass man durch den Sieg Ruhm und Freude ernten werde, während man von der Flucht nur Ärger und Schande zu erwarten habe, und Ähnliches. Es ist aber ein ganz besonderer Grund, welcher die Seele hindert, ihre Leidenschaften schnell zu wechseln oder zu beseitigen, weshalb ich oben bei ihrer Definition gesagt habe, dass sie durch eine besondere Bewegung der Lebensgeister nicht nur verursacht, sondern auch unterhalten und verstärkt werden. Der Grund dafür liegt darin, dass sie fast alle von einer Erregung im Herzen

---

[137] ep. II, 6 p. 17 (Cous. X p. 160—161). Verum autem est, nos non esse conscios illius modi, quo mens nostra spiritus animales in hos vel illos nervos inmittit, iste enim modus non a mentis cum corpore unione dependet; sumus tamen conscii omnis eius actionis, per quam mens nervos movet.

[138] cf. Anm. 96.

begleitet sind, welche sich auch auf das Blut und die Lebensgeister erstreckt, so dass die Leidenschaften, bis diese Erregung aufgehört hat, unserem Denken ebenso gegenwärtig bleiben, wie es die sinnlichen Objekte sind, während sie auf unsere Sinnesorgane wirken. Alles, was der Wille während der Dauer der Erregung vermag, ist, dass er den Wirkungen derselben nicht beistimmt und einen Teil der Bewegungen zurückhält, zu denen sie den Körper disponiert. Wenn z. B. der Zorn die Hand zum Schlage ausholen lässt, kann der Wille sie gewöhnlich zurückhalten, wenn die Furcht die Beine zur Flucht treibt, kann der Wille sie anhalten und Ähnliches." Hiernach ist der menschliche Wille den Leidenschaften gegenüber nicht vollständig frei, er ist in seiner Macht beschränkt, aber nicht determiniert. Für die Willensfreiheit ist die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes von hoher Bedeutung, denn sie eröffnet uns einen durchaus neuen Gesichtspunkt, dem wir in seiner Philosophie an keiner anderen Stelle begegnen. Kahl[139], welcher den Willen von Koch[140] sehr stiefmütterlich behandelt findet, hat jenes Moment auch ganz aus den Augen gelassen. Auch hat er nicht untersucht, wieweit Descartes nach seinen Prinzipien überhaupt berechtigt ist, von einer Willensfreiheit zu reden. Ich erachte es daher für meine Aufgabe, ausführlicher auf diesen Punkt einzugehen, denn das Problem der Willensfreiheit ist seit Augustin eine der wichtigsten philosophischen Fragen geworden, welche je nach der Verschiedenheit der Prinzipien von den einzelnen Philosophen verschieden beantwortet ist. Descartes unterscheidet zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit[141]. Der Wille ist, so sagt er an verschiedenen

---

[139] Kahl „Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes".

[140] Koch, „Die Psychologie Descartes".

[141] resp. ad obj. VI p. 160 (Cous. II p. 348). Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia eius ratio est in Deo quam in nobis.

Stellen[142], so frei, dass er nicht gezwungen werden kann. Die Willensfreiheit gehört zu den angeborenen Ideen[143], deren Gültigkeit über alles erhaben ist. Wenn somit der Wille für absolut frei erklärt wird, so begeht unser Philosoph damit erstens eine Inkonsequenz gegen seine Prinzipien, zweitens wird er selbst in seiner Lehre von den Leidenschaften und der klaren Erkenntnis dieser seiner Lehre vom absoluten Willensprimate untreu.

In der Metaphysik hat er es, wie wir oben in der Besprechung der Substanzenlehre gezeigt haben, klar und deutlich ausgesprochen, dass Gott der Urheber aller Dinge ist, ja, selbst dessen, was von unserem freien Willen abhängt. Besser als durch seine eigenen Worte kann Descartes' Lehre von der absoluten Willensfreiheit kaum widerlegt werden. Geist, Körper und alles Geschehen innerhalb der kreatürlichen Welt sind in Wirklichkeit nur Geschöpfe und Aktionen Gottes. Der Seele ist damit jegliche Thätigkeit und jegliche Freiheit genommen. Je weiter wir den concursus Dei im Sinne der Okkasionalisten zurücktreten lassen, um so mehr nähert sich Descartes wieder Spinoza, der an Stelle der Wahlfreiheit die Notwendigkeit in dem Wollen setzte. Hätte also Descartes streng an seinen Prinzipien festgehalten und nur Behauptungen aufgestellt, die im Einklang mit denselben stehen, so hätte er von der Willensfreiheit von vorne herein absehen müssen. Im Widerspruch mit den Prinzipien bleibt die Lehre von der Willensfreiheit ein

[142] pr. phil. I, 39 (Cous. III p. 86—87). Quod autem sit in nostra voluntate libertas et multis ad arbitrium vel assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum — ib. Nr. 41 (Cous. III p. 87—88) libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus — pr. phil. I, 35 (Cous. III p. 84—85) — l. p. d. l'. I, 41. Mais la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte.

[143] pr. phil. I, 39 cf. Anm. 142.

leeres Gerede, das gänzlich der wissenschaftlichen Basis entbehrt. Sein Versuch, das Widerspruchsvolle hierbei durch ein Beispiel aufzuheben oder mindestens zu mildern, muss natürlich misslingen und führt uns die Verlegenheit, in der Descartes sich befindet, nur noch klarer vor Augen. Das Beispiel, welches er anführt[144], steht ep. I, 10: „Ein König hat in seinem Lande den Zweikampf verboten. Er weiss, dass in seinem Reiche an zwei verschiedenen Orten zwei Ritter wohnen, zwischen denen eine so grosse Feindschaft besteht, dass, falls sie zusammenkämen, ein Zweikampf unvermeidlich wäre. Er erteilt ihnen beiden den Befehl, zu einer bestimmten Stunde nach der Stadt zu gehen, wo der andere wohne. Sie treffen sich unterwegs und der Zweikampf findet statt." Descartes behauptet nun, man könne nicht sagen, dass der König sie zum Zweikampf gezwungen habe, denn durch das Verbot desselben wollte er ihn nicht. Dass er trotzdem stattfand, sei eben freier Wille der beiden Kämpfenden gewesen. Es bedarf wohl kaum noch einer näheren Erklärung, um die Schwäche des Beweises klar zu legen.

Trennen wir die Lehre von der Willensfreiheit von der Prinzipienlehre los und betrachten jene allein für sich, so haben wir in derselben drei Abstufungen zu machen. Wie verhält sich der Wille: a. der unklaren leidenschaftslosen Erkenntnis, b. der unklaren leidenschaftlichen, c. der klaren Erkenntnis gegenüber? Bei der unklaren Erkenntnis ist der Wille vollständig frei, d. h. wir können das, was der Verstand uns vorlegt, bejahen oder verneinen, begehren oder verabscheuen, ohne irgendwie gezwungen zu werden. Nun steht aber nach Descartes' Meinung der Mensch bei unklarer Erkenntnis auf einer Stufe, auf der er sich nicht lange aufhalten soll. Das menschliche Streben soll vielmehr dahin gehen, möglichst schnell und möglichst viel klare Erkenntnis zu erlangen. Bei dieser letzteren tritt

[144] ep. I, 10 p. 23—24 (Cous. IX p. 373—374).

aber der Wille den Primat an den Verstand ab[145]. Die Freiheit des Willens im Sinne Descartes' als Wahlfreiheit gefasst, wird damit für geringer erklärt als der Verstandsprimat, ja, unser Philosoph nennt jene selbst ausdrücklich den niedrigsten Grad der Freiheit[146], d. h. eine Freiheit, die wir besser nicht besässen. In Wirklichkeit mangelt uns auch diese. Einen Menschen, der über die Dinge unklare Begriffe hat und infolge dieser Unklarheit nicht weiss, welchen von zwei Wegen er gehen soll, nennen wir unentschlossen. Doch bei allem Hin- und Herschwanken werden ihm Momente kommen, wo er den einen von beiden für besser und sich selbst zuträglicher hält. Diesen wird er dann gehen. Stellt es sich später heraus, dass er falsch gehandelt, wird er von Gewissensbissen gequält werden und sich Vorwürfe machen, dass er nicht das andere gethan habe. Er unterscheidet sich von einem Menschen, der auf Grund richtiger Erkenntnis und klarer Begriffe handelt, nur durch sein Verhalten nach dem eingetretenen Erfolge resp. Misserfolge. Ist die Sache gegen seine Erwartung eingetroffen, wird sich der nach klarer Erkenntnis Handelnde keine Vorwürfe machen wie der andere, sondern stets frohen und heiteren Gemüts bleiben in dem Bewusstsein, nach bestem Wissen gehandelt

---

[145] rat. more geom. disp. ax. VII p. 88 (Cous. I p. 459). Rei cogitantis voluntas fertur, voluntarie quidem et libere (hoc enim est de essentia voluntatis) sed nihilo minus infallibiliter in bonum sibi clare cognitum, ideoque si norit aliquas perfectiones, quibus careat, sibi statim ipsas dabit, si sint in sua potestate — resp. ad obj. VI p. 161 (Cous. II p. 349). Sed quantum ad hominem, cum naturam omnis boni et veri iam a Deo determinatam inveniat, nec in aliud eius voluntas ferri possit, evidens est, ipsum eo libentius ac proinde etiam liberius bonum et verum amplecti quo illud clarius videt, nunquamque esse indifferentem, nisi quando quiduam sit melius aut verius ignorat, vel certe quando tam perspicue non videt quin de eo possit dubitare.

[146] medit IV p. 28. Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis.

zu haben[147]. Absolut frei ist der Wille bei beiden nicht; in beiden Fällen haben wir einen Verstandesprimat, dem der Wille sich unterordnet, in beiden Fällen ist dieser vom Verstande determiniert. Allerdings ist es eine Freiheit von äusserer Notwendigkeit. Der Mensch handelt nach seiner besten Überzeugung, nach der ganzen Anlage seines Wesens, nach einer inneren Notwendigkeit. Damit nähert sich Descartes wiederum Spinoza, der die Freiheit in dem Sinne auffasst, dass kein Wesen etwas thut, als wozu es seine eigene Natur antreibt.

Die Leidenschaften sind unklare Erkenntnisse. Danach müsste nach den Worten Descartes' eigentlich der Wille frei sein, doch wie wir aus der Stelle, die wir an die Spitze dieser Untersuchung gestellt haben, sehen, ist dies nicht der Fall. Die Leidenschaften haben ihre Ursache im Leibe. Über eine ganze Reihe von leiblichen Vorgängen hat der Wille gar keine Macht[148], wie z. B. beim Herzschlag und der Verdauung. Der Mensch kann noch so sehr dem Herzen befehlen stille zu stehen oder dem Magen nicht zu arbeiten, sie werden kein Gehör geben. Über andere körperliche Vorgänge, wie z. B. beim Zusammenziehen und Erweitern der Pupille[149] hat der Wille nur eine indirekte Macht; er vermag die Pupille im Auge nur dadurch zu verkleinern oder zu vergrössern, dass er sich entschliesst, weite oder nahe Gegenstände zu betrachten. Doch dies sind alles rein leibliche Vorgänge, die Leidenschaften dagegen, die nach Descartes allein der Mensch hat, gehören teils dem Leibe, teils der Seele an. Mit Ausnahme der Bewunderung werden sie sämtlich von

---

[147] l. p. d. l'. I, 49.

[148] resp. ad obj. IV p. 126 (Cous. II p. 53). Plurimi vero ex motibus, qui in nobis fiunt, nullo pacto a mente dependent; tales sunt pulsus cordis, ciborum coctio, nutritio, respiratio dormientium atque etiam in vigilantibus ambulatio, cantio et similia, cum fiunt animo non advertente.

[149] l. p. d. l'. I, 44.

einer Erregung des Herzens und des Blutes begleitet. Über diese beiden hat, wie wir eben gesehen haben, der Wille gar keine Macht, und so ist es erklärlich, dass er auf die Leidenschaften nicht direkt wirken kann. Da aber alles darauf ankommt, dass der Wille oder die Seele, als der edlere Teil im Menschen, über den Leib als den gegeringeren den Sieg davontrage, so wird jene auf indirektem Wege den Leidenschaften entgegenzutreten suchen müssen. Wird z. B. die Seele von Furcht befallen, so hat der Wille nicht die Macht, die Leidenschaft, von der jene ergriffen ist, mit einem Schlage abzuweisen, sondern nur dadurch, dass er sich sagt, die Flucht sei schimpflich, die Verteidigung ehrenvoll, und dass er sich verschiedene Beispiele von Mut aus der Geschichte vorführt, wird er die Beine von der Flucht zurückhalten können, den Körper zum Stehenbleiben zwingen und ganz allmählich die Furcht verlieren. So verschieden sich aber auch der Wille bei den Leidenschaften einerseits, der unklaren Erkenntnis andererseits verhalten mag, die Sache läuft auch hier wieder auf den Verstandesprimat und im Grunde auf die Auffassung, wie sie Spinoza von der Freiheit hat, hinaus. Je klarere Erkenntnis wir besitzen, und je mehr wir unseren Verstand gebrauchen, um so leichter werden wir die Leidenschaften besiegen, welche wiederum je nach der Verschiedenheit des Temperaments und der ganzen Anlage der verschiedensten Menschen verschieden auftreten.

Die Leidenschaftslehre liefert uns auch ein neues und nicht unbedeutendes Moment für die Betrachtung der Freiheit des göttlichen Willens[150]. Diesen unterscheidet Descartes in seiner Wirksamkeit vollständig von dem menschlichen, nachdem er von einigen seiner theologischen Freunde darauf aufmerksam gemacht war, dass, wenn der Wille von der klaren Erkenntnis stets determiniert sei,

---

[150] cf. Anm. 141.

Gott zu einem absolut unfreien Wesen werde, denn er sei nur klarer Erkenntnis fähig. Darauf hin macht unser Philosoph einen Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Willen in der Art, dass er diesen vom Verstande, wenn derselbe klare Begriffe hat, determiniert sein lässt, jenen für absolut frei erklärt. Nicht, weil Gott etwas für gut hält, will er es, sondern umgekehrt, weil er es will, ist es gut.

Bei den unklaren Vorstellungen ist der Mensch frei, sagt Descartes. Dass dieses, wie seine ganze Lehre von der Willensfreiheit, mit seinen Prinzipien nicht in Uebereinstimmung gebracht werden kann, haben wir gesehen. Abgesehen davon befindet sich in der Ansicht, welche Desartes über die Freiheit des Willens gegenüber der unklaren Erkenntnis hat, nichts, was mit der göttlichen Freiheit in Konflikt geraten könnte. Handelt nämlich der Mensch infolge der unklaren Erkenntnis falsch, so ist er nach Descartes Meinung nur allein daran schuld. Er hätte ja die Freiheit gehabt, ebensogut das andere zu thun. Doch er hat sein Wollen sich weiter als sein Wissen erstrecken lassen, und Gott ist somit für diesen Irrtum des Menschen nicht verantwortlich zu machen.

Es wäre sehr interessant zu wissen, was Descartes geantwortet hätte, würde man ihm die Frage vorgelegt haben: „Wie steht es mit der Freiheit Gottes gegenüber den menschlichen Leidenschaften?“ Diese entstehen, ohne dass der Wille irgend etwas dabei vermag. Oft werden wir durch sie getäuscht, indem wir z. B. etwas lieben, was unserem Dasein schädlich ist, und andererseits von tiefem Hasse gegen etwas erfüllt sind, was, wenn wir es besässen, uns äusserst nützlich und förderlich sein würde. Der Mensch selbst kann hier in keinem Falle für den Irrtum und die Täuschung verantwortlich gemacht werden, denn er gerät in dieselbe ohne, ja, oft gegen seinen Willen[151]. Da Gott der Schöpfer und Urheber aller Dinge

[151] ep. I, 54 p. 95 (Cous. IX p. 424) cf. die ganze Stelle Anm. 157.

ist, da er allein activ und alleinige Ursache alles Geschehens ist, so täuscht er mich bei den Leidenschaften. Es fragt sich nur noch: Täuscht mich Gott mit Absicht oder ohne seinen Willen? Ist das erstere der Fall, so fällt Gottes Wahrhaftigkeit, die unsere Sicherheit im Urteilen bedingt, die Gewissheit für die richtige Erkenntnis, denn diese hängt von der veratitas Dei ab[152] und damit die ganze Philosophie Descartes'. Täuscht uns Gott ohne seinen Willen, so ist etwas geschehen, was er nicht gewollt hat. Er hat unfrei gehandelt. So ist durch die Lehre von den Leidenschaften selbst die Freiheit Gottes gefährdet, die Descartes als gläubiger Christ so gerne gewahrt hätte.

3) Tier und Mensch sind specifisch verschieden[153]. Dieser besteht aus Körper und Geist, jenes nur aus dem Körper. Leidenschaften sind als Seelenerregungen nur dem Menschen eigentümlich; die Tiere entbehren derselben. Die Triebe und Empfindungen, welche beiden gemeinsam sind, müssen daher folgerichtig als rein körperliche Vorgänge erklärt werden. Diese Lehre von dem spezifischen Unterschiede der Tiere und Menschen ist der einzige von den drei Punkten, die wir zu prüfen unternommen haben, welcher streng aus den Descartes'schen Principien folgt. Doch ist sich unser Philosoph bei der Erklärung der Empfindungen so wenig gleich geblieben, dass er sie an den verschiedenen Stellen als ganz verschiedene Vorgänge auffasste, und dass wir schliesslich zu der Überzeugung kommen, dass sich ein qualitativer Unterschied zwischen Mensch und Tier in der Weise, wie ihn Descartes auffasst, nicht aufrecht erhalten lässt.

Descartes fasst die Empfindungen auf drei verschiedene Arten auf. 1) Sie sind reine Vorstellungen, die allein

---

[152] med. III p. 24. Ex quibus satis patet, illum (sc. Deum) fallacem esse non posse — diss. de med. IV p. 24. Unde sequitur, ideas nostras sive notiones, cum in omni eo, in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedem sint atque a Deo procedant, non posse in eo non esse veras.

[153] cf. Fischer I, 1 p. 428—431.

dem Geiste angehören[154]. Danach müssen also auch die Tiere eine Seele haben, und der Wesensunterschied zwischen Geist und Körper fällt in sich zusammen. 2) Die Empfindungen sind konfuse Gedanken, welche aus der innigen Vereinigung und Wechselwirkung von Leib und Seele entstehen[155], d. h. sie sind in einem Wesen vorhanden, in dem Leib und Seele verbunden ist. Daraus folgt entweder, das Tier hat keine Empfindungen — dieses widerstreitet aber nicht nur der allgemeinen Erfahrung, sondern auch den direkten Angaben Descartes — oder das Tier hat Empfindungen. Somit müssen beide Substanzen, Leib und Seele in ihm vorhanden sein. Also auch hienach hat das Tier eine Seele; der Wesensunterschied zwischen beiden fällt wiederum in sich zusammen. 3) Die Empfindungen sind körperliche, rein mechanische Vorgänge[156]. Der lebendige Körper ist also vollständig unempfindlich, denn, wenn ich die Empfindungen in der Seele nicht fühle, kann von Gefühl überhaupt keine Rede sein, und es giebt im eigentlichen Sinne des Wortes gar keine Empfindungen. Descartes sagt, dass die Sinne und Empfindungen uns oft täuschen und dunkle, unklare Gedanken in der Seele hervorrufen; wenn es aber jene nicht giebt, können auch diese nicht vorhanden sein. Fehlen jedoch die dunklen, unklaren Vorstellungen, so ist auch der menschliche Irrtum unmöglich, und damit muss unsere Selbsttäuschung, unser Zweifel, unsere Selbstgewissheit verneint werden. Kurzum, die Empfindungen sind nach Descartes' Lehre unerklärlich. Legt er sie den Tieren bei, so müsste er ihnen auch eine Seele geben und dann ebenfalls Leidenschaften in ihnen anerkennen. Da er dies einmal[157]

---

[154] medit. III p. 16 ff. (Cous. I p. 277 ff.).

[155] medit. VI p. 40 ff. (Cous. I p. 336 ff.).

[156] l. p. d. l'. I, 23—24.

[157] ep. I, 54 p. 95 (Cous. IX p. 424). Quantum ad passionum nostrarum motus, quamvis cogitatio illos in nobis comitetur, quia cogitandi facultate praediti sumus, tamen clarissimum est illos ab ea

wirklich thut, so verlieren die Leidenschaften ihren Charakter als spezifisch-menschliche Vorgänge.

Aus den bisherigen Ausführungen geht es ziemlich klar hervor, dass nicht nur Descartes' speziell psychologische Schrift recht schwach ist und voller Widersprüche steckt, sondern dass auch seine sämtlichen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Ansichten durchaus nicht befestigt und konsequent durchgeführt sind. Ja, auch auf dem Gebiete der Lehre von den Leidenschaften ist es ihm zum allergrössten Teile noch nicht gelungen, die physiologischen Grundsätze, die er hier einführt, streng festzuhalten. Trotzdem ist das Verdienst, das sich Descartes um die Wissenschaft erworben hat, ein sehr grosses. Seine Leistungen sind die eines genialen Menschen und verraten einen gewaltigen Geist. Er gehört zu denjenigen Männern, welche mit ihren Riesengedanken Tausenden von Kärrnern Arbeit geben. Jahrhunderte haben von ihm gelernt, und was er auf naturwissenschaftlichem Gebiete durch Intuition erschaute und aufstellte, das hat sich in vielem nach grossen und mühevollen Untersuchungen als richtig erwiesen. Wenn seine Lehre von den Leidenschaften von einem höheren Standpunkte aus als verfehlt zu betrachten ist, so dürfen wir dabei doch nicht vergessen, dass es erstens ein grosses Verdienst ist, nach langer Zeit diese sehr vernachlässigte Seite der Psychologie durch eine ausführlichere Behandlung mit in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses gestellt zu haben. Sodann sind gerade durch sie der Anstoss und die Anknüpfungspunkte für eine der grössten Leistungen des menschlichen Geistes, die Ethik Spinozas, gegeben worden. Drittens hat Descartes durch seine mechanische Auffassung auch des Organischen und die Beseitigung der

non pendere, quandoquidem invitis nobis saepenumero exoriuntur; et proinde brutis etiam inesse possunt, imo et vehementiores quam in hominibus, neque tamen inde concludere licet, illa cogitare.

verborgenen Qualitäten der Physiologie Bahn gebrochen und das grosse Prinzip in dieselbe eingeführt, die verwickelten körperlichen Vorgänge nur aus den einfachen mechanischen und chemischen Elementarkräften der Natur abzuleiten. Die moderne Physiologie ist ihm daher zu allergrösstem Danke verpflichtet, und es erkennen dies auch die meisten modernen Naturforscher mit sehr wenigen Ausnahmen dankbar an. Vergleichen wir hierüber nur Huxley[158].

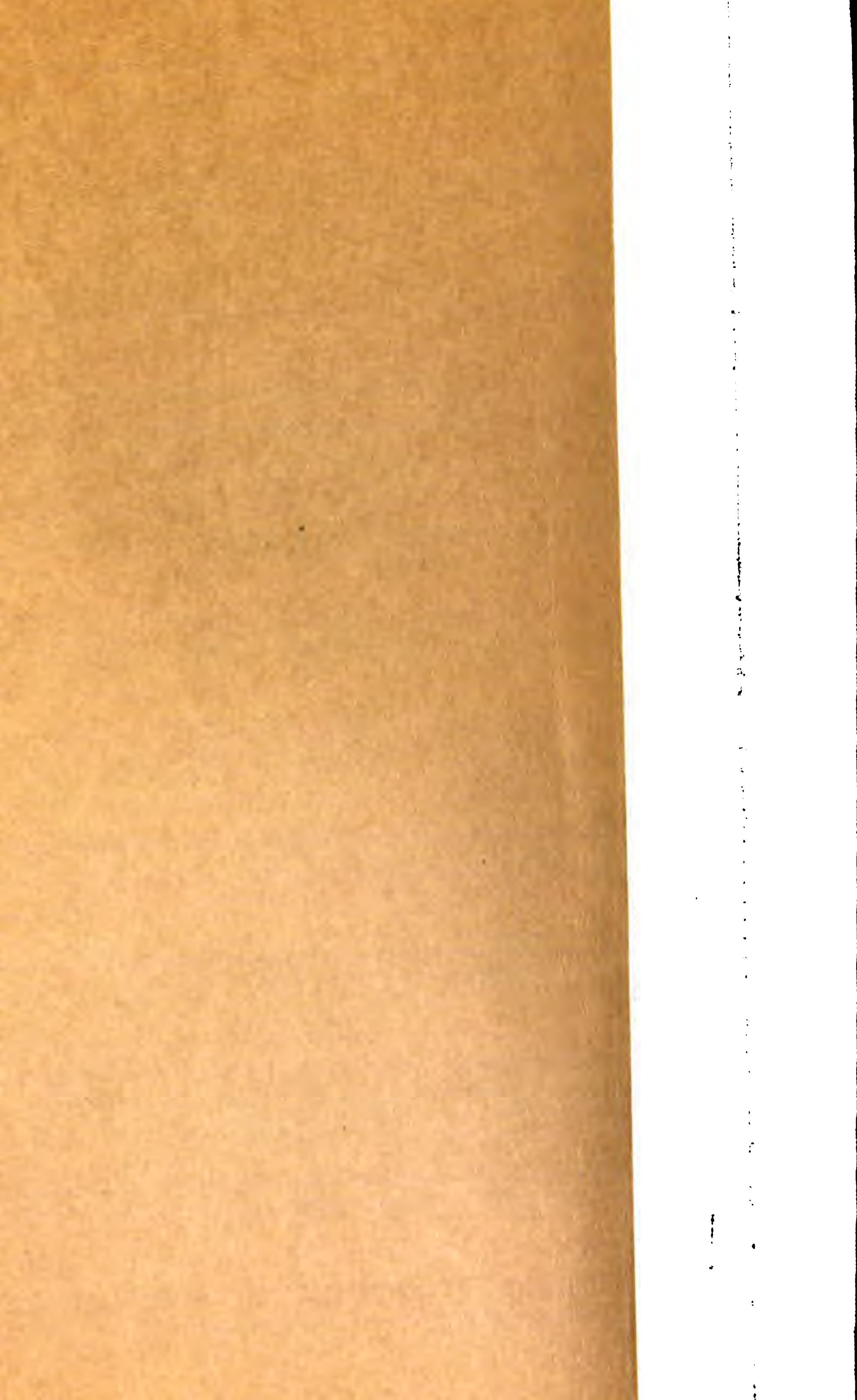
Von der idealistischen Seite gesehen, erscheint Descartes in einem weniger günstigen Lichte, wenigstens was seine eigenen Leistungen anbetrifft. Doch betrachten wir ihn vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie, so ist seine Bedeutung auch hier sehr gross. Seine Philosophie trägt noch den Charakter des Unfertigen an sich, und das ist sehr erklärlich, denn er war der Mann, der sie in ganz neue Bahnen leitete und sie auf Wege führte, an denen die ganze scholastische Philosophie nicht vorbeikam. Aber gerade diese Unfertigkeit und die Widersprüche gaben den Philosophen nach ihm den Anlass zu ihren Systemen. Je nach dem verschiedenen Punkte in der Descartes'schen Philosophie, an dem die Späteren ansetzten, und den sie konsequent und unerbittlich zu Ende dachten, sehen wir im Anschluss an Descartes den Okkasionalismus, Materialismus, Idealismus, Pantheismus und andere philosophische Anschauungen entstehen. Ohne ihn wären schwerlich Lockes und Leibnitzens philosophische Erkenntnistheorien zustande gekommen, aus denen heraus sich Kants kritischer Idealismus[159], eine der gewaltigsten Entdeckungen auf geistigem Gebiete, bildet.

---

[158] Huxley, „Reden und Aufsätze", deutsch von Fritz Schultze, Berlin 1877, p. 304 bis zu Ende.

[159] Über die direkte Verwandtschaft des Desc. mit der kritischen Philosophie cf. Natorp, „Descartes' Erkenntnistheorie".






Gaylord
PAMPHLET BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

